

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ

Sub specie æternitatis

ОПЫТЫ ФИЛОСОФСКІЕ,
СОЦІАЛЬНЫЕ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ
(1900—1906 г.)

Цѣна 2 р.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Изданіе М. В. Пирожкова
1907

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ

Sub specie æternitatis

ОПЫТЫ ФИЛОСОФСКІЕ, СОЦІАЛЬНЫЕ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ (1900—1906 г.)



С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Изданіе М. В. Пирожкова
1907



Акц. Общ. Типогр. Дѣла въ СПб. (Герольдъ)
Вознесенскій пр. 3.

Посвящаю Ли

О реализмѣ

(Вмѣсто предисловія)

Я рѣшаюсь издать свои опыты за послѣднія шесть лѣтъ, хотя живо чувствую ихъ несовершенство, отрывочность, неясность внутренней связи. Печатаю статьи въ почти неизмѣненномъ видѣ и въ хронологической послѣдовательности. Знаю, что будутъ обвинять меня въ противорѣчіяхъ, измѣнчивости, непослѣдовательности... Вотъ я и хочу сказать нѣсколько словъ объ этихъ кажущихся противорѣчіяхъ и о дѣйствительномъ внутреннемъ единствѣ и послѣдовательности *исканій*, сказавшихся въ моихъ статьяхъ. Прежде всего имѣю ввиду единство психологическое, послѣдовательность субъективную, т. е. связь найреальнѣйшую.

Думается мнѣ, что въ отрывочныхъ, недостаточно обработанныхъ статьяхъ этихъ, отъ первой и до послѣдней, проходитъ одно желаніе—разгадать *смыслъ* жизни, жизни личной и міровой, одна мечта—о новой культурѣ и новой общественности. Раздвоеніе и кризисъ души, отразившійся въ этой книгѣ, быть можетъ интересенъ не для одного меня. Реальный выходъ изъ этого раздвоенія и кризиса мнѣ всегда видѣлся только религіозный и всѣ проблемы бытія въ послѣднемъ предѣлѣ своемъ сводились къ проблемѣ религіозной, хотя разсматривать ихъ я пытался философски. Когда не обладаешь еще мудростью, то остается любить мудрость т. е. быть философомъ. Послѣдняя же мудрость и реаль ная сила дается лишь въ религіозномъ гнозисѣ. Прошу прощенія у академиковъ, что философія не была для меня «отвлеченнымъ началомъ», что она реально связывалась съ живымъ отношеніемъ личности къ культурѣ и общественности, и у общественниковъ, у всѣхъ *соціально*-вѣрующихъ, что общественность, соціальность тоже не была для меня «отвлеченнымъ началомъ», подчинялась творческимъ цѣлямъ личности и смыслу міра. Тяжба съ «отвлеченными» философами и «отвлеченными» публицистами, съ раціоналистами, оторванными отъ живой, реальной полноты бытія, рѣшится не въ «отвлеченныхъ» департаментахъ науки, политики, и пр. и пр., а въ невѣдомой имъ высшей инстанціи, въ откровеніяхъ Логоса.

Но есть въ этихъ опытахъ и объективная, логическая последовательность внутренняго движенія идей. Думается мнѣ, что не шатаюсь я въ нихъ въ разныя стороны, а двигаюсь къ опредѣленной разумной, осмысливающій міръ цѣли. Въ книгѣ этой я вижу постепенное освобожденіе отъ могущественныхъ идейныхъ теченій нашей эпохи: марксизма, кантіанства и нитцшеанства. Много мѣста мною удѣлено критикѣ марксизма и кантіанства, съ которыми въ первыхъ статьяхъ я еще связанъ. Затѣмъ чрезъ индивидуалистическое отобщеніе и декаденскій разрывъ я перехожу къ совершенно иному обоснованію проблемъ, поставленныхъ вначалѣ. Тотъ порядокъ идей, къ которому я тяготѣю, во всѣхъ своихъ частяхъ лучше всего характеризуется словами — *мистическій реализмъ.* «Идеализмъ», который въ первой своей статьѣ я призналъ боевымъ кличемъ и который былъ принятъ теченіемъ, связаннымъ съ «Проблемами идеализма», есть переходное состояніе. «Идеализмъ» былъ хорошъ для первоначальной критики марксизма и позитивизма, но въ немъ нѣтъ ничего творческаго, остановиться на немъ нельзя, это было-бы не реально и не религіозно. И вотъ часть «идеалистовъ» идетъ дальше, къ мистицизму, соединяется съ теченіемъ, имѣвшимъ иные истоки, переходитъ отъ идеалистическихъ отвлеченностей къ мистическимъ реальностямъ. Разъ явилось ощущеніе и сознаніе мистическихъ реальностей, кончается царство иллюзіонизма, позитивистическаго, идеалистическаго или романтическаго, начинается новая эра. Я долженъ знать изъ чего состоитъ міръ, изъ какихъ реальныхъ вещей, опредѣлить къ нимъ свое отношеніе, свести съ реальностями счеты. Я не могу уже быть нигилистомъ, не могу мистику подмѣнять мистификаціей. Поэтому мнѣ нужно метафизическое и религіозное знаніе. Поэтому и политику свою и свой идеалъ общественности я долженъ строить на реально-мистическихъ, т. е. религіозныхъ основаніяхъ.

Потеря ощущенія реальностей, разобщеніе съ глубиной бытія—вотъ сущность нашей эпохи, вотъ въ чемъ кризисъ современнаго сознанія. Эта потеря чувствуется и въ философіи, и въ политикѣ, и въ искусствѣ, и во всей современной жизни, протекающей въ призрачномъ царствѣ феноменовъ. Все еще властвующій надъ нами позитивизмъ въ корнѣ отрицаетъ реальности, объявляетъ бытіе метафизическимъ призракомъ, признаетъ только феноменальсти, процессы, состоянія сознанія, приводитъ къ безъисходному иллюзіонизму. Идеализмъ во всѣхъ его нео-критическихъ формахъ тоже не выводитъ насъ изъ царства иллюзіонизма, даже

закрѣпляетъ его, признаетъ только нормы, идеи, состоянія сознанія, а не бытіе.

Позитивная соціалъ-демократія укрѣпляетъ мнимое бытіе, иллюзію феноменальнаго міра и въ уже видимомъ предѣлѣ своемъ ведетъ къ небытію, уже чувствуется въ ней религія веселаго необуддизма. Все—разорвано, раздроблено, «отвлеченно», все призрачно и плоско. Реальна лишь тоска по всеединству, по бытію конкретному, индивидуальному и абсолютному. Мы прошли черезъ романтическое томленіе.

Но «реализмъ» начинается съ признанія самого себя мистической реальностью, съ реальнаго самоощущенія и самосознанія. Индивидуализмъ-солипсизмъ даже реальности *я* не можетъ признать. Но разъ *я*—мистико-метафизическая реальность, то отсюда уже неизбѣженъ переходъ къ реальности другихъ *я*, реальности Бога, реальности діавола; міръ живетъ, кровь течетъ въ его жилахъ, все опять реально существуетъ.

Мы переходимъ отъ позитивистическаго, идеалистическаго и иного небытія, къ бытію метафизическому и мистическому. Тогда я и познаніе понимаю реально, т. е. какъ мое соединеніе, а не разъединеніе съ міромъ, съ бытіемъ. Но метафизическое знаніе реально соединяетъ насъ съ бытіемъ не въ отвлеченномъ, раціоналистическомъ его видѣ, а какъ часть полнаго религіознаго гнозиса. Наша мистика тяготѣетъ къ религіи, т. е. къ опредѣленному взаимоотношенію съ мистическими реальностями міра, мистика хочетъ быть зрячей, постигнуть *смыслъ* міра. Всѣ нити сходятся въ центральной идеѣ Логоса. Наша политика должна прозрѣть мистическія реальности подъ историческими феноменальностями, должна связать свои цѣли съ религіознымъ смысломъ міра. Съ самоощущенія и самосознанія *личности*, какъ мистической реальности, начинается реальное знаніе, реальное религіозное откровеніе и дѣйствіе, реальное творчество. Отъ побѣды *реализма*, отъ преодолѣнія мнимой, кажущейся, иллюзорной реальности позитивнаго міра зависитъ культурное и религіозное возрожденіе и истинное освобожденіе. Мистическій реализмъ ведетъ не къ статическому догматизму, а къ догматизму динамическому, всегда двигающемуся, творческому безъ границъ, прозрѣвающему и преображающему. Живая и реальная мистика всегда должна что нибудь открывать, что нибудь утверждать, должна опыты производить и разсказывать объ испытанномъ и увидѣнномъ, она «догматична» во имя движенія, чтобы движеніе дѣйствительно было, чтобы въ движеніи

реально что нибудь происходило. Адогматизмъ, не разрѣшающій намъ двигаться, открывать и утверждать, возстающій противъ всякаго прозрѣнія смысла вещей, противъ всякаго творческаго «да»,— всегда догматиченъ, всегда застоенъ. Въ модной «адогматической» мистикѣ нѣтъ движенія впередъ, нѣтъ реализма, хочетъ она навѣки закрѣпить слѣпоту и иллюзорность переживаній и странно-подобна она своему антиподу—старому догматизму. Не понимаютъ, что религіозное откровеніе,—открываніе, должно продолжаться и творчество религіозное не имѣетъ границъ лишь тогда, если въ прошломъ что-то открывалось, если въ будущемъ что-то откроется. А творить изъ ничего—нельзя. Религія есть зрячая и реальная мистика.

Реальная и зрячая мистика не можетъ оставаться индивидуальнымъ, скрытнымъ отъ міра переживаніемъ, она должна міръ завоевать, міромъ управлять. Религія должна быть конкретной, чувственной, съ живой исторіей связанной, къ живой политикѣ обязывающей, или религіи никогда не было и никогда не будетъ, какъ реальности. Мнѣ не нужна религія, которая не имѣетъ никакого отношенія ко всей полнотѣ жизни, къ историческому процессу, къ будущему человѣческой общественности. Да и никому такая религія не нужна, такъ какъ религія не отдѣльный уголокъ индивидуальныхъ переживаній, которыми каждый по своему утѣшается, а реальное дѣло спасенія человѣчества и міра, побѣды надъ смертью и небытіемъ, утвержденія личности въ бытіи абсолютномъ, утвержденія жизни вѣчной и богатой. Мы приходимъ къ отрицанію только человѣческихъ, раціоналистическихъ, отвлеченно—политическихъ и отвлеченно—моральныхъ путей спасенія и утверждаемъ путь благочеловѣческій. Острая постановка проблемы соціализма и анархизма обнажаетъ религіозный смыслъ всемірной исторіи, помогаетъ намъ отвергнуть соблазнъ Великаго Инквизитора— насильственное устроеніе царства земного, въ которомъ благополучію и спокойствію будутъ принесены въ жертву свобода и вѣчность.

Моя первая и послѣдняя мысль — неизмѣнная мысль о *личности*, объ освобожденіи. Ищу путей къ ея вселенскому утвержденію, къ соединенію съ міровымъ Логосомъ.

Я подхожу въ своихъ статьяхъ къ Богочеловѣчеству, воплощенію Духа въ общественности, мистическому союзу любви и свободы. Отъ марксистской лже-соборности, отъ декаденско-романтическаго индивидуализма иду къ соборности мистическаго нео-христіанства.

С.-Петербургъ,
25 Февраля, 1906 г.

Борьба за идеализмъ [1])

Гильда. Прежде всего я осмотрю все, что вы построили тутъ.
Сольнесъ. Вамъ придется много бѣгать.
Г. Да, вѣдь вы построили такъ много.
С. Очень много. Особенно за послѣдніе годы.
Г. И колоколенъ тоже очень много? Такихъ страшно высокихъ?
С. Нѣтъ. Я не строю уже колоколенъ. И церквей тоже нѣтъ.
Г. Что же вы строите *теперь?*
С. Жилища для людей...
Г. А вы не могли бы... и на жилищахъ строить такія башни?
С. Что вы хотите сказать этимъ?
Г. Я думаю... что-нибудь такое... что бы показывало... какъ бы впередъ, на свободу.
С. Какъ странно, что вы это говорите. Этого-то мнѣ больше всего и хотѣлось бы.
Г. Почему же вы этого не дѣлаете?
С. Ахъ, люди не желаютъ этого!
Г. Скажите... не желаютъ!
С. Но теперь я строю самому себѣ новый домъ. Какъ разъ насупротивъ.
Г. Себѣ самому?
С. Да. Онъ почти готовъ. И на немъ будетъ башня.
Г. Высокая башня?
С. Да.
Г. Очень высокая?
С. Публика скажетъ, вѣроятно, что слишкомъ высокая. Т.-е. для обыкновеннаго дома.
Г. Я пойду посмотрѣть эту башню завтра же рано утромъ.

Генрихъ Ибсенъ „Строитель Сольнесъ“.

Ни для кого не тайна, что марксизмъ, тотъ самый марксизмъ, который еще не давно представлялся такимъ стройнымъ, органически цѣльнымъ и удовлетворяющимъ міровоззрѣніемъ, переживаетъ серьезный кризисъ. Если нѣсколько лѣтъ тому назадъ умственно-общественная жизнь передовой части русскаго общества вращалась

[1]) Напечатана въ „Мірѣ Божьемъ“. 1901 г. Іюнь.

вокругъ споровъ марксистовъ и народниковъ, то теперь центръ тяжести переместился и на первый планъ выступаютъ разногласія критическаго и ортодоксальнаго направленія внутри самаго марксизма. Теперь мотивами теоретической работы для него является не критика народническаго направленія, а самокритика и необходимость дальнѣйшаго развитія міровоззрѣнія. Въ Западной Европѣ этотъ кризисъ пріурочивается обыкновенно къ извѣстной книгѣ Бернштейна, но изъ моего изложенія, можетъ быть, сдѣлается яснымъ, что новое критическое направленіе не есть непремѣнно бернштейніанство въ собственномъ смыслѣ этого слова и, во всякомъ случаѣ, не можетъ остаться просто бернштейніанствомъ.

Я хочу разсмотрѣть современное броженіе въ марксизмѣ подъ не совсѣмъ обычнымъ угломъ зрѣнія, хочу связать его съ кризисомъ во всемъ міровоззрѣніи XIX вѣка. Для всякаго пристально всматривающагося въ сложную душу современнаго интеллигентнаго человѣка, въ его глубокіе нравственные запросы, въ современныя теченія въ области философіи и искусства, должно быть ясно, что мы живемъ въ эпоху *духовнаго* броженія. Отрицать это можетъ только человѣкъ, загипнотизированный какой-нибудь догмой. Шаблонное прогрессивное міровоззрѣніе недавно отошедшаго вѣка попало въ тупой переулокъ и на прежнемъ пути дальше идти некуда. Необходимо пересмотрѣть ходячія формулы и искать новыхъ путей. Я беру на себя смѣлость категорически утверждать, что пѣсенка позитивизма, натурализма и гедонизма спѣта и по всѣмъ линіямъ объявляется *борьба за идеализмъ*, борьба за болѣе радостное и свѣтлое міропониманіе, въ которомъ высшіе и вѣчные запросы человѣческаго духа получатъ удовлетвореніе.

Въ философіи начинаютъ понимать неудовлетворительность позитивизма, какъ міровоззрѣнія, воскресаютъ платоновскія традиціи и признаются вѣчныя права метафизическаго творчества; въ искусствѣ замѣчается реакція противъ испошлившагося натурализма, убивающаго всякую красоту, и въ современномъ символизмѣ возрождается романтизмъ лучшихъ художественныхъ твореній прошлаго; эвдемонизмъ, гедонизмъ и утилитаризмъ объявляютъ себя банкротами въ рѣшеніи нравственной проблемы, замѣчается стремленіе установить абсолютную цѣнность добра, воскресаетъ идеалистическая идея „естественнаго права“, которая долго была въ загонѣ, не смотря на ея огромныя историческія заслуги. Очень характеренъ этотъ усиленный интересъ современнаго человѣка и именно „передового“ человѣка къ вопросамъ философіи, искусства

и нравственности. Всякая глубокая душа чувствуетъ себя неудовлетворенной въ лучшихъ своихъ запросахъ и несетъ на себѣ тяжесть двойственности переходной эпохи. Можно встрѣтить, конечно, многое множество сытыхъ «позитивистовъ», которыхъ не мучаетъ духовный голодъ, которымъ непонятны стремленія Фауста, но не такіе люди идутъ въ первыхъ рядахъ каждой исторической эпохи. Буржуазный, филистерскій духъ живетъ еще въ прогрессивной массѣ и предстоитъ великая работа духовнаго перерожденія. Потомъ будетъ ясно, что я имѣю мало общаго съ заявленіями Брюнетьера и т. п., о банкротствѣ науки. Позитивная реалистическая наука, принципіально чуждая всякаго романтизма, велика и безсмертна, это—главное пріобрѣтеніе XIX вѣка, это вѣчный вкладъ буржуазной эпохи въ сокровищницу человѣческаго духа и никакія посягательства на нее невозможны.

Чтобы поставить соціально-политическій діагнозъ тѣмъ духовнымъ стремленіямъ, на которыя я указываю, необходимо прежде всего распутать одно историческое недоразумѣніе. Это историческое недоразумѣніе гласитъ: теоретическій идеализмъ связанъ съ реакціонными соціальными вожделеніями, съ практическимъ матеріализмомъ; практическій идеализмъ и прогрессивныя стремленія можно связать только съ теоретическимъ реализмомъ или матеріализмомъ; склонность къ метафизикѣ почти наводитъ на мысль объ общественной непорядочности, такъ какъ будто бы метафизика — міровоззрѣніе господствующихъ классовъ. Это недоразумѣніе имѣетъ огромную силу надъ среднимъ прогрессивнымъ человѣкомъ; этотъ грубый предразсудокъ внушаетъ очень и очень многимъ суевѣрный страхъ передъ тѣми запросами, которые каждый долженъ былъ бы считать наиболѣе священными, безъ которыхъ жизнь пуста, сѣра и безсмысленна. Современный прогрессистъ ужасно боится нѣкоторыхъ словъ, онъ ломаетъ свою душу во имя обезцвѣчивающаго шаблона, онъ не осмѣлится признаться, что по временамъ жаждетъ взглянуть на жизнь съ точки зрѣнія вѣчности. Будущимъ вѣкамъ покажется чудовищнымъ, что было время, когда духовнымъ убожествомъ почти гордились, а духовное богатство считали лучшимъ скрывать на днѣ своей души. Постараемся открыть историческіе корни этого недоразумѣнія, которое было въ свое время полезною ложью, но теперь можетъ быть только вредно, такъ какъ тормозитъ созданіе *новаго человѣка* для новаго общества.

Въ жизни народовъ бываютъ эпохи, которыя называются «эпохами просвѣщенія». Тутъ разумъ человѣка вступаетъ въ свои

права, сбросивъ съ себя оковы авторитета, и начинается безпощадная критика догматическаго міровоззрѣнія прошлаго, обветшалыхъ религіозныхъ и общественныхъ идей, суевѣрій и предразсудковъ, стоящихъ на дорогѣ дальнѣйшаго развитія человѣческаго общества. «Эпохи просвѣщенія» часто выставляютъ своимъ теоретическимъ лозунгомъ «матеріализмъ», матеріализмъ революціонный, который является орудіемъ борьбы съ тьмой во имя свѣта, и быть матеріалистомъ въ такія эпохи часто значитъ быть идеалистомъ. Реакціонныя силы общества прикрываются идеалистическими словами и противъ этихъ словъ борятся силы прогрессивныя, прикрывающія изъ естественной психологической реакціи матеріалистическими словами идеалистическое свое содержаніе. Такъ, напр., средневѣковое схоластически-теологическое міровоззрѣніе и общественныя силы, скрывающіяся за этимъ міровоззрѣніемъ, усиленно эксплуатировали терминологію абсолютнаго идеализма и философы просвѣтительной эпохи новаго времени должны были направить свои критическія стрѣлы противъ всякихъ теоретическихъ абсолютовъ, чтобы расшатать средневѣковую схоластику и опирающійся на нее укладъ жизни. Величайшая изъ эпохъ просвѣщенія была пережита Франціей въ XVIII вѣкѣ, и ни одна эпоха не считаетъ въ своихъ рядахъ такого количества крупныхъ мыслителей, ни одна не дала такой блестящей литературы. Задача предстояла великая: сокрушить средневѣковое общество и средневѣковое міровоззрѣніе. Я думаю, что философія французскихъ просвѣтителей XVIII вѣка съ ея матеріализмомъ, направленнымъ противъ средневѣковаго абсолютизма, оказываетъ и до сихъ поръ сильное давленіе на прогрессивнаго человѣка нашего времени. Аналогичная просвѣтительная эпоха пережита Германіей, какъ страной болѣе отсталой, только къ 40-годамъ XIX вѣка, ея выразителями были Л. Фейербахъ и лѣвые гегеліанцы. Критика теологіи была основнымъ побудительнымъ мотивомъ тогдашняго «матеріализма», а гуманистическія стремленія клали на него идеалистическую печать. Въ Россіи 60-е годы были «эпохой просвѣщенія». Чернышевскій и Писаревъ—наши «просвѣтители», подъ знаменемъ матеріализма они боролись съ мракомъ дореформеннаго общества во имя свободы мысли и человѣческаго достоинства. И мы теперь должны чтить въ Чернышевскомъ и Писаревѣ не «матеріализмъ», въ которомъ не было ничего оригинальнаго и для нашего времени ничего цѣннаго, мы чтимъ ихъ «просвѣтительный идеализмъ». Наши публицисты 60-хъ годовъ боролись противъ метафизики, потому что ее

защищали консерваторы, боролись противъ культа красоты, потому что за нее цѣплялось крѣпостническое дворянство со своими публицистами, беллетристами, поэтами и поэтиками. Они были исторически правы. Матеріалистическая ложь ихъ, при всей ея философской несостоятельности, заключала въ себѣ огромную практическую правду.

Такъ было въ прошломъ, а какъ теперь?

Въ XIX вѣкѣ взаимоотношеніе общественныхъ силъ измѣнилось, революціонный пылъ «третьяго сословія» простылъ, оно перестало быть «народомъ» и сдѣлалось «буржуазіей», показавъ свои эксплуататорскіе когти. Творческія силы буржуазіи, совершивъ въ прошломъ вѣкѣ великую критическую работу, начинаютъ истощаться и характеръ ея идеологіи рѣзко измѣнился. Къ положительной духовной работѣ она оказалась мало способной. Буржуазная эпоха исторіи знаменуется пониженіемъ психическаго типа человѣческой личности, съуженіемъ ея духовныхъ горизонтовъ. Господствующая буржуазія, обращая жизнь въ лавку, убиваетъ всякій идеализмъ, она убиваетъ его въ жизни, въ философіи, въ искусствѣ, въ нравственности, въ политикѣ и держится только за позитивную науку, какъ необходимую для ея практическихъ интересовъ. Она нивеллируетъ всякую яркую индивидуальность, вытравляетъ красоту и стремленія постигнуть тайну бытія. Революціонный матеріализмъ прошлаго вѣка съ его идеалистической складкой замѣняется позитивизмомъ съ его философской умѣренностью и аккуратностью. Позитивизмъ, какъ требованіе приложенія научнаго метода во всѣхъ областяхъ знанія, вѣченъ: наука можетъ быть только позитивной, и религіозное или метафизическое рѣшеніе научныхъ вопросовъ недопустимо. Позитивизмъ же, какъ философское міровоззрѣніе, представляется малоцѣннымъ: онъ духовно принижаетъ человѣка, рекомендуетъ воздержаніе въ отвѣтъ на сокровеннѣйшіе запросы человѣческаго духа [1]). Метафизическій идеализмъ изгоняется буржуазіей изъ умственной жизни человѣчества за практической безполезностью. Въ искусствѣ буржуазія утверждаетъ реализмъ и создаетъ его крайнее проявленіе натурализмъ. Натурализмъ вѣрно отражаетъ общество XIX вѣка во всемъ его безобразіи. Красота изгоняется изъ искусства господствующихъ классовъ, такъ какъ ея не оказывается въ ихъ жизни,

[1]) Характерно, что отецъ позитивизма Ог. Контъ называлъ всѣхъ революціонеровъ метафизиками.

и искусство принижается до протокола, теоретики натурализма предлагають обратить художественное творчество въ отрасль экспериментальной науки. Идеализмъ изгоняется изъ человѣческихъ переживаній и искусство безсильно его воспроизвести. Въ XVIII вѣкѣ гедонизмъ боролся съ авторитарными критеріями добра и зла и въ этомъ было его право на существованіе. Въ XIX вѣкѣ эта идеалистическая струя исчезаетъ изъ теоріи и практики торжествующаго класса и выдвигается утилитарный взглядъ на жизнь, взглядъ лавочника, не знающій болѣе высокаго нравственнаго маяка, чѣмъ приходо-расходная книга. Нравственная жизнь буржуазнаго общества, вращающаяся вокругъ наживы, даетъ мало пищи для идеалистическихъ построеній и этическій идеализмъ не находитъ себѣ мѣста въ нѣдрахъ этого общества. XVIII вѣкъ выдвинулъ глубокую идеалистическую идею «естественнаго права» и опирался на нее въ политической борьбѣ; эту идею развѣнчали эволюціонисты нашего вѣка, и либеральный оппортунизмъ сдѣлался направленіемъ господствующей политики. Словомъ на ряду съ соціальной буржуазностью мы должны признать глубокую духовную и культурную буржуазность общества XIX вѣка, буржуазность, обезцвѣчивающую жизнь и понижающую ея цѣнность. Я бы хотѣлъ, чтобы кто-нибудь попробовалъ показать, въ какой положительной связи находится психика господствующихъ классовъ буржуазнаго общества съ идеалистической философіей, какъ и гдѣ фактически капиталисты, фабриканты или банкиры увлекались метафизикой? Жизнь господствующей массы унизительно пуста и безсодержательна и протестъ противъ нея есть выраженіе не только *соціально-матеріальнаго*, но и *духовно-идеальнаго* голода. Духовныя вершины аристократической интеллигенціи прошлаго заключаютъ въ себѣ болѣе высокія психическія черты и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ онѣ ближе къ будущему, чѣмъ буржуазно-демократическая интеллигенція капиталистическаго вѣка съ ея духовной бѣдностью и анти-идеалистическимъ духомъ [1]). Платонъ, Гете или Фихте болѣе люди будущаго, чѣмъ Бентамъ, Зола или Спенсеръ. Въ русской прогрессивной литературѣ просвѣтительный матеріализмъ «идеалистовъ земли» обратился въ мертвящій позитивно-реалистическій шаблонъ, изъ котораго давно уже выдохлось всякое практически-

[1]) Я только хотѣлъ въ самыхъ общихъ чертахъ указать на господствующую психику XIX вѣка, но прекрасно помню, что историческая дѣйствительность необыкновенно сложна и полна самыхъ разнообразныхъ оттѣнковъ и индивидуальныхъ красокъ.

идеалистическое содержаніе. «Позитивизмъ», который оберегается нашей традиціонно-прогрессивной журналистикой отъ метафизическихъ набѣговъ, есть безцвѣтнѣйшій либерализмъ въ философіи со всѣми признаками либеральной половинчатости. И только какое-нибудь новое слово можетъ удовлетворить духовную жажду лучшихъ людей нашего времени.

Тотъ же XIX вѣкъ создалъ въ своихъ нѣдрахъ оппозицію буржуазному обществу. И вотъ оппозиція заразилась буржуазностью, я настойчиво это утверждаю, хотя слова мои прозвучатъ страшной ересью и парадоксомъ. Угнетенное и пришибленное положеніе оппозиціонной общественной группы, обостренный характеръ соціальной борьбы, направленной на достиженіе минимума человѣческаго существованія, все это съузило духовные горизонты личночти, ведущей борьбу съ буржуазнымъ обществомъ, и наложило своеобразный отпечатокъ на ея идеологію. Въ подобную эпоху не могло быть *человѣка—самоцѣли*, былъ только кусочекъ человѣка, человѣкъ, обращенный въ средство. Марксизмъ возникалъ при такой исторической обстановкѣ, что онъ не могъ развить въ себѣ идеалистическаго антибуржуазнаго содержанія, которое должно быть ему присуще, которое въ зачаточномъ видѣ въ немъ есть въ большей степени, чѣмъ въ другихъ теченіяхъ. Идеологія марксизма остановилась на очень низкой ступени развитія, его философское міропониманіе не оригинально. Идеологи угнетенныхъ производителей середины XIX вѣка не могли и по выпавшей на ихъ долю задачѣ не должны были устремлять свой взоръ въ духовную даль, имъ предстояла болѣе безотлагательная работа, которая фатально заслоняла отъ нихъ *идеальныя* цѣли человѣчества. Я бы формулировалъ величайшую, неувядаемую заслугу марксизма слѣдующимъ образомъ: марксизмъ впервые установилъ, что только матеріальная общественная организація можетъ быть базисомъ для идеальнаго развитія человѣческой жизни, что человѣческія цѣли осуществляются лишь при матеріальномъ условіи экономическаго господства надъ природой; практически именно онъ строитъ «жилища для людей». И вотъ по условіямъ историческаго момента вся теоретическая и практическая работа ушла на выработку матеріальныхъ средствъ, соціально-экономическихъ предпосылокъ; по психологически понятной иллюзіи средства были приняты за цѣли, сами цѣли человѣческой жизни были поняты слишкомъ матеріально. Марксизмъ оказался бѣденъ духовно-культурнымъ содержаніемъ, идеальныя задачи философіи, нравственности, искусства не были имъ доста-

точно сознаны и въ своей борьбѣ съ соціальной буржуазностью вѣка онъ не могъ еще возвыситься надъ его духовной буржуазностью. Марксизмъ, какъ философское міровоззрѣніе, примкнулъ къ матеріализму просвѣтительной эпохи, въ частности къ германской просвѣтительной философіи, изъ нѣдръ которой вышли Марксъ и Энгельсъ. Они сказали новое слово и великое слово только въ области соціально-экономической, внѣ этой области они не прибавили почти ничего къ критической работѣ буржуазіи въ періодъ ея революціонной борьбы съ средневѣковымъ обществомъ и теологическимъ міровоззрѣніемъ. Діалектическій характеръ ихъ матеріализма, заимствованный изъ Гегелевскаго идеализма, не измѣняетъ сути дѣла, по своимъ взглядамъ на міръ и жизнь они матеріалисты и гедонисты, ихъ духовный кругозоръ ограниченъ. Идеалисты по своей соціальной задачѣ — они борятся противъ всякаго идеализма и находятся во власти того историческаго недоразумѣнія, на которое я старался пролить нѣкоторый свѣтъ. Историческій марксизмъ сталъ во враждебное отношеніе къ философскому идеализму и метафизикѣ, къ художественному идеализму и романтизму, къ абсолютной нравственности, ко всякой религіи, которую смѣшиваетъ со старой теологіей и церковностью. «Ученикамъ» предстояла огромная практическая работа, да кромѣ того, они популяризовали и защищали отъ враговъ соціально-экономическое ученіе учителя, но до сихъ поръ не прибавили къ нему ничего духовно-цѣннаго. А прошло 50 лѣтъ, и за это время много воды утекло, мы живемъ при другихъ общественно-историческихъ условіяхъ, жизнь и мысль ушли впередъ и поставили новыя задачи.

Въ соціально-политическомъ революціонномъ движеніи XIX вѣка есть одна черта, которая кладетъ на его борцовъ рѣзко антибуржуазный отпечатокъ, это — тотъ соціально-политическій романтизмъ, который сопровождается мученичествомъ. Весь запасъ человѣческаго идеализма направляется въ эту сторону и создаетъ прекрасные героическіе образы. Человѣческая личность калѣчится, формула ея жизни съуживается, но идеализмъ все-таки есть, хотя и односторонній. Мы глубоко чтимъ этотъ идеализмъ, но подобное мученичество не имѣетъ будущаго, оно устраняется современнымъ соціальнымъ развитіемъ; путь, по которому направлялся идеализмъ, мало-по-малу закрывается и исчезаетъ самое яркое проявленіе антибуржуазнаго духа. Производители становятся гражданами міра сего, создаются нѣкоторыя элементарныя условія для развитой

человѣческой жизни, ихъ борьба пріобрѣтаетъ менѣе острый характеръ и формула ихъ жизни можетъ расширяться, человѣческая личность дѣлается не только средствомъ, но и самоцѣлью. Въ какую сторону расширится формула жизни самоцѣльной человѣческой личности, чѣмъ замѣнится прежняя форма идеализма, какимъ человѣкомъ будетъ новый гражданинъ міра, чѣмъ онъ будетъ отличаться отъ прежняго гражданина, буржуазнаго филистера? На этотъ вопросъ, думается, можно отвѣтить, что, если люди будущаго не создадутъ новаго идеализма, если этотъ идеализмъ не проникнетъ въ сознаніе общественной группы, подготовляющей новое общество, то соціальное движеніе приметъ окончательно буржуазный характеръ и новый филистеръ будетъ нисколько не болѣе привлекательнымъ психическимъ типомъ, чѣмъ тотъ старый филистеръ, противъ котораго ведется борьба. Побѣда угнетенныхъ ослабляетъ острый характеръ борьбы, это понятно и тутъ жалѣть не о чемъ, но она не можетъ и не должна привести къ такому измельчанію, что за пятикопѣечными улучшеніями ничего не будетъ видно. Всепоглащающая трезвенность убиваетъ поэзію прошлаго и необходима компенсація за тѣ духовныя потери, которыми сопровождается матеріальная побѣда.

Появляется книга Бернштейна. Распространеніе «бернштейніанства» — важный симптомъ. При всей своей теоретичсекой слабости и извѣстной дозѣ практическаго филистерства, Бернштейнъ сказалъ много вѣрнаго, онъ правъ и въ своемъ призывѣ къ самокритикѣ, и въ ниспроверженіи теоріи необходимости соціальной катастрофы (Zusammenbruchstheorie и Verelendungstheorie), и въ указаніи на одностороннiй характеръ германскаго соціальнаго движенія. Но «бернштейніанство» умѣренное и аккуратное, принижающее духъ движенія и отрицающее цѣнность идеальной его цѣли, «бернштейніанство», уничтожающее романтизмъ и идеализмъ прошлаго и не предлагающее никакого новаго романтизма и идеализма — буржуазно, въ немъ нѣтъ еще духа новаго общества и новаго человѣка. Выше я указалъ на буржуазность ортодоксальнаго марксизма, бернштейніанство же, голое и неприкрытое, пожалуй, еще болѣе буржуазно и оно особенно побуждаетъ къ идеалистическому призыву, свидѣтельствуетъ о необходимости внести новую идеалистическую струю въ соціальное движеніе. Когда Бернштейнъ предлагаетъ сосредоточиться на средствахъ борьбы и произноситъ неосмотрительную фразу «цѣль для меня ничто», онъ частично, въ очень узкой сферѣ, правъ, но съ общей, философской точки зрѣнія

глубоко неправъ [1]). Мы признаемъ *матеріальныя* средства, великія и малыя, лишь во имя идеальныхъ цѣлей, всегда великихъ, мы должны проникнуться этими цѣлями, проникнуться до такой степени, чтобы жизнь наша не была полна лишь средствами борьбы, мы должны *сложнѣе* понимать сами средства борьбы и такимъ образомъ облагородить свою душу. Мнѣ кажется, что наступаетъ моментъ, когда историческое недоразумѣніе должно исчезнуть и практическій идеализмъ долженъ вступить въ союзъ съ теоретическимъ идеализмомъ, чтобы совмѣстными силами бороться съ соціальной и культурной буржуазностью и подготовить душу человѣка для будущаго общества. Послѣ этой исторической оріентировки, перехожу къ разсмотрѣнію вопроса о борьбѣ за идеалистическое міровоззрѣніе по существу.

Теоретическая борьба за идеализмъ должна начаться съ критики гедонизма или, по болѣе облагороженной терминологіи, эвдомонизма, который принимается на вѣру большинствомъ передовыхъ и интеллигентныхъ людей нашего времени. Современное соціальное движеніе строитъ «жилища для людей», оно «не строитъ уже колоколенъ и церквей тоже нѣтъ». Въ борьбѣ общественныхъ силъ, которая составляетъ самую суть переживаемой нами эпохи, насъ вдохновляетъ соціальный идеалъ. Соціальное развитіе и соціальная борьба, посредствомъ которой оно осуществляется, ведутъ къ новой формѣ общественности, а при нашей соціологической точкѣ зрѣнія, новая форма общественности есть прежде всего новая форма производства. Всякій, вѣроятно, согласится, что новая форма производства сама по себѣ еще не есть идеалъ, до идеала тутъ еще далеко. Скажу болѣе, не только всякая форма производства, но и всякая форма общественности можетъ быть лишь средствомъ и не можетъ быть цѣлью, говорить о ней, какъ о цѣли, можно лишь условно, лишь какъ о лозунгѣ въ соціально-политической борьбѣ. Если вы настойчиво будете требовать отчета въ цѣляхъ борьбы за новое общество, если вы поставите ребромъ вопросъ объ идеалѣ, который все санкціонируетъ и самъ уже не нуждается ни въ какой высшей санкціи, то самое большее, чего вы добьетесь, это слѣдующаго: цѣль всякой борьбы, всякой соціальной организаціи, цѣль

[1]) Въ книгѣ Бернштейна можно указать отдѣльныя мѣста, гдѣ онъ сознаетъ необходимость усиленія идеализма на ряду съ реализмомъ, но это только неясные намеки.

жизни—*счастье людей*. Марксизмъ устами своего основателя произнесъ справедливый судъ надъ Бентамомъ, какъ надъ архи-филистеромъ, принявшимъ англійскаго лавочника за типъ нормальнаго человѣка, но самъ марксизмъ не идетъ дальше обыкновеннаго гедонизма или эвдемонизма, это самое большее, до чего можно заставить договориться средняго марксиста. Впрочемъ, тутъ, вѣроятно, будетъ внесена поправка и очень существенная поправка, намъ скажутъ, что цѣль всякой жизненной борьбы—счастье *гармонически развитой личности*. А что такое гармонически развитая личность, эта конечная инстанція? Личность развитая въ умственномъ, нравственномъ и эстетическомъ отношеніи? А это значитъ, что не всякое счастье (объ удовольствіи я уже и не говорю) есть идеальная цѣль соціальной борьбы прогрессивнаго человѣчества, а только какое-то *высшее* счастье, предполагающее высшія функціи человѣческаго духа. А разъ признается счастье возвышенное и счастье низменное, разъ въ человѣческой душѣ существуютъ *качества* неразложимыя ни на какія количества, то гедонизмъ попадаетъ въ безвыходный кругъ, онъ долженъ признать какой-то высшій критерій добра и зла, произносящій судъ надъ самимъ счастьемъ. Утилитаристъ Д. С. Милль сказалъ, что лучше быть недовольнымъ Сократомъ, чѣмъ довольной свиньей. Почему лучше? На почвѣ утилитаризма и гедонизма нельзя превозносить недовольнаго Сократа насчетъ довольной свиньи, для этого нужно признать что-то болѣе высокое, болѣе священное, чѣмъ всякое довольство міра сего. Карлейль имѣлъ всѣ основанія назвать утилитаризмъ свинской философіей.

Психологія (научная, а не метафизическая) давно уже разрушила ту иллюзію, будто человѣкъ стремится только къ удовольствію, или, выражаясь сложнѣе, къ счастью, что это есть единственная цѣль жизни. Это могъ спокойно утверждать въ XVIII вѣкѣ Гельвецій, но въ наше время утверждать подобное положеніе съ апломбомъ можно лишь по невѣжеству. Счастье есть послѣдствіе нравственной жизни человѣка, но никогда не цѣль; извѣстная степень довольства есть условіе развитой жизни, но опять-таки не цѣль. Нравственность—самостоятельное качество,—качество неразложимое, и это прежде всего психологическій фактъ, который можно отрицать лишь путемъ софистики, путемъ насилія надъ самымъ существомъ человѣческой природы. Возвращаюсь къ конечной инстанціи прогрессивнаго гедонизма—развитой во всѣхъ отношеніяхъ человѣческой личности. Для того, чтобы этотъ принципъ не

былъ совершенно безсодержателенъ, мы должны постулировать, какъ его содержаніе, умственное, нравственное и эстетическое развитіе. Но умственное развитіе есть приближеніе къ *истинѣ*, нравственное къ *добру*, эстетическое къ *красотѣ*. Наполняя жизнь человѣческой личности высшимъ содержаніемъ, мы неизбѣжно упираемся въ идеи истины, добра и красоты, которыя оказываются выше всякаго счастья и довольства, такъ какъ только онѣ дѣлаютъ счастье возвышеннымъ, достойнымъ человѣка, а не свиньи. Тутъ гедонизмъ явнымъ образомъ приходитъ къ самоубійству. Воспроизведемъ однако дальнѣйшую аргументацію гедонистовъ, утилитаристовъ и эволюціонистовъ въ этикѣ. Истина, добро и красота, говорятъ намъ, это только соціальныя *полезности* въ человѣческой борьбѣ за жизнь. Марксизмъ особенно будетъ настаивать, что вся такъ называемая «идеологія» есть лишь соціальная полезность. *Иллюзіонизмъ* — вотъ точка зрѣнія марксизма на духовныя блага. Тутъ начинается все тотъ же безвыходный кругъ, и я просилъ бы читателя обратить на это особенное вниманіе. Намъ говорятъ, что философія, нравственность, искусство, словомъ «идеологія», существуютъ для жизни, что онѣ цѣнны, лишь какъ полезности въ соціальной жизни людей, а въ данную эпоху, какъ полезности въ рѣшеніи «соціальнаго вопроса» нашихъ дней. Рѣшеніе «соціальнаго вопроса» должно упорядочить жизнь людей. А для чего сама жизнь, та жизнь, для которой все? Жизнь для жизни, отвѣчаетъ высшая мудрость нашего вѣка. Этотъ отвѣтъ слишкомъ вѣренъ и потому онъ ничего еще не говоритъ: жизнь есть только совокупность всѣхъ жизненныхъ процессовъ. Но вѣдь та жизнь, для которой все и которая сама для себя, не есть перевариваніе пищи, вѣдь не для этого же мы строимъ «жилища для людей». И я говорю: все для жизни, но для жизни возвышенной, для жизни въ истинѣ, добрѣ и красотѣ, и этимъ я признаю существованіе высшей цѣли жизни и высшаго ея *смысла*. Вопросъ о смыслѣ и цѣли жизни вѣченъ, его не вытравить изъ человѣческой души никакими позитивно-эволюціонными фразами, и нельзя достаточно высоко оцѣнить такихъ писателей, какъ Толстой и Ибсенъ, которые съ необыкновенной силой ставятъ этотъ старый и вѣчно новый вопросъ. Изъ всей вышеприведенной аргументаціи естественно напрашивается тотъ чрезвычайно важный выводъ, что *прогрессъ и совершенствованіе выше счастья и довольства*. Уже не разъ указывали на реакціонную природу утилитаризма и гедонизма, на ихъ глубокое противорѣчіе самой идеѣ прогресса и это указаніе совершенно

правильно. Прогрессъ предполагаетъ высшую, общеобязательную цѣль соціальной жизни человѣчества.

Въ другомъ мѣстѣ я старался показать, опираясь на Канта, что основной принципъ нравственности и формальное условіе всякаго нравственнаго блага это — *самоцѣльность* человѣческой личности и *равноцѣнность* всѣхъ человѣческихъ личностей [1]). Нѣкоторые могутъ подумать, что тутъ преподносится старый эвдемонистическій принципъ, апеллирующій къ счастью гармонически развитой личности. Это была бы грубая ошибка, свидѣтельствующая о неспособности оріентироваться въ высшихъ сокровеннѣйшихъ запросахъ человѣческаго духа. Прежде всего мы признаемъ *абсолютную цѣнность* человѣка, какъ самоцѣли, а къ этой идеѣ нельзя придти эмпирическимъ путемъ [2]). Затѣмъ, признавая святость человѣка, какъ самоцѣли, и его равноцѣнность со всякимъ другимъ человѣкомъ—самоцѣлью, мы имѣемъ въ виду не пользу и счастье и не считаемъ нашу конечную этическую идею лишь исторически выработаннымъ полезнымъ условіемъ все для того же счастья людей. Человѣкъ святая самоцѣль, не есть существо переваривающее пищу и получающее отъ этого пріятное удовлетвореніе, нѣтъ, это духовное существо, носитель истины, добра и красоты, реализація высшей правды; для этой самоцѣли совершенствованіе и прогрессъ выше удовлетворенія и счастья. Для послѣдовательнаго гедониста слово *человѣкъ*, поскольку въ него вкладывается этическій смыслъ, есть звукъ пустой, красивая фраза, для насъ же слово это полно высокаго смысла и значенія. Развитіе исторической личности до *человѣка* есть торжество духовныхъ цѣнностей, цѣнностей вѣчныхъ и абсолютныхъ, безъ которыхъ жизнь людей не есть еще человѣческая жизнь, безъ которыхъ она такъ безобразно пуста и безцѣльна, такъ *буржуазна* въ самомъ грубомъ и истинномъ смыслѣ этого слова.

Существуетъ легенда, что метафизическій идеализмъ — оторванная отъ жизни абстракція, что позитивно-эволюціонная наука

[1]) См. мою книгу „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи“. Эту мысль также развиваетъ П. Струве въ предисловіи къ моей книгѣ.

[2]) Въ вышеназванной книгѣ я старался показать, что въ понятіяхъ истины, какъ цѣли познанія и добра, какъ цѣли нравственной жизни логически заключается признаніе ихъ абсолютности и что эта абсолютная цѣнность нисколько не противорѣчитъ относительности всѣхъ теорій и всѣхъ историческихъ нравственностей.

гораздо ближе къ жизни. Это прежде всего величайшая психологическая ложь. «Метафизика, по выраженію Струве, гораздо богаче опыта и гораздо ближе его къ дѣйствительности, т.-е. къ полнотѣ человѣческихъ переживаній». Только точка зрѣнія метафизическаго идеализма вплотную подходитъ къ цѣлостнымъ переживаніямъ человѣческой души, только тутъ человѣческая душа обрѣтаетъ полное и всестороннее удовлетвореніе. Я даже рѣшаюсь высказать мысль, которая сразу можетъ показаться парадоксомъ: всякій живой дѣйствующій человѣкъ, человѣкъ отыскивающій истину, творящій справедливость и добро или созерцающій красоту—метафизикъ-идеалистъ. Вы ищете истину и это исканіе наполняетъ вашу жизнь возвышеннымъ содержаніемъ и смысломъ, который вами непосредственно чувствуется и переживается, но вѣдь этимъ самымъ вы уже въ исходномъ пунктѣ предполагаете, что *истина* не звукъ пустой, что истина есть цѣнность, абсолютная цѣнность, которой вы еще не знаете, но которую должны узнать. Эволюціонистъ сейчасъ начнетъ вамъ показывать, какъ развивалось познаніе отъ зоологическаго состоянія до васъ, и кончитъ тѣмъ, что признаетъ идею истины, абсолютно цѣнную для васъ, какъ живого, ищущаго существа, лишь полезной иллюзіей, онъ произведетъ химическій анализъ и отъ цѣннаго переживанія, составляющаго интимную природу вашего вашего духа, не останется ничего. Такимъ образомъ, можетъ получиться научное положеніе, но оно получится не кстати, такъ какъ о немъ въ данный моментъ вы не спрашиваете, имъ вы въ другой разъ заинтересуетесь. Эволюціонистъ со своимъ всегдашнимъ призывомъ обратиться къ молюскамъ для объясненія всего на свѣтѣ, въ томъ числѣ и вашего исканія истины, правъ въ своей частичной области, но не ему принадлежитъ послѣднее слово въ выработкѣ міропониманія. Философскій идеализмъ по самому существу своему всегда зоветъ *впередъ*, къ вѣчнымъ цѣнностямъ, которыя должны быть осуществлены въ жизни, и онъ вплотную подходитъ къ вамъ, къ душѣ вашей, жаждущей истины, онъ поддерживаетъ голосъ вашего сознанія, громко заявляющій о цѣнности вашего исканія, цѣнности, на которую не можетъ посягать никакой эволюціонизмъ. Какъ живой человѣкъ, сознающій великую важность нравственной проблемы, вы говорите: это добро, а это зло, добро есть цѣнность, я его чувствую какъ что-то безусловно цѣнное, и я хочу служить добру и бороться со зломъ. Въ тотъ моментъ, когда вы устанавливаете самостоятельное качество добра въ вашей душѣ, признаете его абсолютную цѣнность и служите ему, вы совершаете

величайшій актъ вашей жизни, истинное богослуженіе, служеніе Богу правды. Но вотъ приходитъ эволюціонистъ, зоветъ васъ назадъ къ изслѣдованію молюсковъ и предлагаетъ вамъ немедленно показать, что все, что вами переживается, какъ святыня, есть лишь полезная иллюзія въ борьбѣ за существованіе, что нравственное сознаніе разлагается на какія-то частицы, не имѣющія ничего общаго съ нравственностью, и что все это неопровержимо доказывается уровнемъ нравственныхъ идеаловъ рыбъ... Всякій общественный боецъ за справедливость является сторонникомъ «естественнаго права», онъ призываетъ къ правдѣ въ человѣческихъ отношеніяхъ, къ утвержденію вѣчныхъ правъ человѣка, онъ идеалистъ и пріемлетъ мученическій вѣнецъ за идею правды—справедливости, которая переживется имъ, какъ абсолютная цѣнность. Эволюціонистъ постарается охладить его идеалическій призывъ къ справедливости, онъ постарается эволюціонистическимъ путемъ показать, что сознаваемое идеалистомъ-борцомъ «естественное право» человѣка, которое онъ такъ страстно желаетъ воплотить въ жизнь, есть чистѣйшая иллюзія и отъ молюсковъ она произошла такимъ-то образомъ. Только философскій идеализмъ утверждаетъ и обосновываетъ ту жажду правды и справедливости, которой наполнена жизнь практическихъ идеалистовъ, онъ признаетъ абсолютную цѣнность нравственнаго блага и естественнаго права человѣка. Развитая человѣческая душа созерцаетъ красоту и восторгается ею, она чувствуетъ, что «красота есть великая сила» — и переживаетъ чувство красоты, какъ что-то безусловно цѣнное. Человѣкъ стремится къ прекрасному въ своихъ чувствахъ, въ произведеніяхъ художественнаго творчества, во внѣшней природѣ и это стремленіе возвышаетъ его надъ житейской пошлостью. Эволюціонная наука не знаетъ красоты, какъ возвышающей насъ цѣнности, она разлагаетъ ее на молекулы и показыватъ развитіе чувства прекраснаго отъ животнаго міра до эстетически-утонченнаго человѣка нашего времени. Критическій методъ въ философіи, провозглашенный Кантомъ, беретъ развитое человѣческое сознаніе и анализируетъ его, основательно полагая, что въ немъ скорѣе можно найти ключъ отъ тайны познанія и нравственности, чѣмъ въ сознаніи какой-нибудь медузы.

Но это нисколько не посягаетъ на законность и необходимость *генетическаго* метода изслѣдованія. Все вышесказанное направлено не противъ эволюціонной науки, которую мы чтимъ не менѣе любого эволюціониста, а является только протестомъ противъ

полновластія позитивно-эволюціонной точки зрѣнія и защитой правъ философскаго идеализма, который ближе къ переживаніямъ человѣческой души, — жизненнѣе въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, чѣмъ эволюціонная наука, выполняющая лишь одну спеціальную функцію жизни. Въ настоящее время нельзя не быть эволюціонистомъ, но для того, чтобы теорія развитія пріобрѣла философскій смыслъ и значеніе, она нуждается въ переработкѣ. Научно-философская теорія развитія должна прежде всего понять то, чего не понимаютъ многіе эволюціонисты: уже Демокритъ зналъ, что nihil ex nihilo, жизнь не можетъ развиться изъ отсутствія жизни, психическое изъ отсутствія психическаго, нравственность изъ отсутствія нравственности, познаніе изъ отсутствія познанія красота изъ отсутствія красоты. Должно быть *то, что* развивается. Пора покончить счеты съ механико-матеріалистическимъ міропониманіемъ, разлагающимъ всякое качество на извѣстное количество матеріальныхъ частицъ, изъ которыхъ чудодѣйственнымъ образомъ происходитъ все на свѣтѣ. Необходимо признать *качественную* самостоятельность элементовъ вселенной; міръ въ своемъ развитіи развертываетъ лишь то содержаніе, которое въ неразвитомъ состояніи было предвѣчно даннымъ.

Для того, чтобы превратить теорію развитія въ теорію *прогресса*, необходимо внести телеологическій принципъ. Прогрессъ есть движеніе *сущаго* по направленію къ *должному*, есть торжество должнаго въ сущемъ. Другого смысла прогрессъ имѣть не можетъ и въ философіи прогресса мы должны вернуться къ великимъ идеалистамъ прошлаго, особенно къ Фихте, нисколько не измѣняя традиціямъ реалистической науки вообще, реалистической соціологіи въ частности. Весь смыслъ соціальнаго развитія, дѣлающій это развитіе прогрессомъ, только въ томъ, что оно есть единственный способъ обнаруженія *должнаго* въ жизни человѣчества, т.-е. такихъ *духовныхъ цѣнностей*, какъ истина въ человѣческомъ познаніи, добро въ человѣческой волѣ, красота въ человѣческихъ чувствахъ. Идеалистическая метафизика должна понять этотъ соціальный и міровой прогрессъ, какъ движеніе къ верховной цѣли бытія, той единой правдѣ, во имя которой *должны* совершаться всѣ дѣла міра. Все истинное, справедливое и прекрасное въ жизни человѣчества — безсмертно, какъ безсмертна та вѣчная и абсолютная правда, къ которой мы пріобщаемся въ своемъ служеніи добру и своей борьбѣ со зломъ. А зло, то зло, которое такъ осязательно даетъ себя чувствовать въ эмпирической

дѣйствительности, съ высшей точки зрѣнія есть лишь «не найденный путь къ добру» и оно обречено на позорную гибель, на безсловную смерть, еще болѣе унизительную, чѣмъ всякое наказаніе. Перъ Гинтъ, въ замѣчательной пьесѣ Ибсена, предпочитаетъ принять адскія мученія, чѣмъ пойти на сплавъ, и апеллируетъ къ своимъ великимъ грѣхамъ, но напрасно: онъ и въ злѣ не совершилъ ничего великаго и въ своемъ ничтожествѣ оказался достойнымъ только одной участи: уйти на сплавъ, изъ котораго приготовляютъ ложки. Зло насквозь отрицательно и ничтожно, то великое въ злѣ, которое знаетъ исторія, есть лишь оптическій обманъ, въ немъ велика сила добра, а не зла, добра, затемненнаго исторической обстановкой, при которой ему приходилось проявляться. Таковъ всякій демонизмъ съ его сильной волей и сильнымъ протестомъ. Въ аморалистѣ Фр. Нитцше величественное впечатлѣніе производитъ живущее въ немъ добро, а не зло. И нагло торжествующее зло никогда не импонируетъ, его безсильная природа ясна всякому нравственно зрячему. Глубокій трагизмъ человѣческой жизни лежитъ не столько въ конфликтѣ добра и зла, сколько въ многообразіи и сложности самого добра. Таковъ, напр., по истинѣ трагическій конфликтъ стремленія къ воплощенію справедливости въ человѣческихъ отношеніяхъ со стремленіемъ свободно творить въ своей жизни истину и красоту. Трагическіе писатели изображаютъ столкновеніе человѣческихъ страстей съ нравственнымъ долгомъ, но великія страсти сами по себѣ не зло. Ученіе Фихте о дѣйственномъ Я и о мірѣ, какъ матеріалѣ долга, облеченномъ въ чувственную форму, имѣетъ, думается, неумирающее значеніе и является одной изъ величайшихъ метафизическихъ концепцій, воплощающихъ въ себѣ идеалистическій духъ прогресса. Зло есть лишь недостаточная реализація долга въ чувственномъ мірѣ, недостаточное приближеніе бытія къ идеальной цѣли и потому природа зла совершенно отрицательна. Философскій идеализмъ, примыкающій къ традиціямъ безсмертнаго Платона, долженъ признать міръ *идеальныхъ цѣнностей*, внѣвременныхъ и внѣпространственныхъ, которыя могутъ и отсутствовать въ эмпирической дѣйствительности, которыя никогда не находятъ въ ней своего законченнаго выраженія, но которыя реализуются въ *прогрессѣ*, этомъ единственномъ эмпирически уловимомъ признакѣ метафизическаго единства сущаго и должнаго, и являются духовнымъ маякомъ человѣческой жизни. Насъ могутъ спросить: гдѣ же абсолютная истина, абсолютное добро, абсолютная красота,

укажите на содержаніе этихъ идей, къ которымъ вы все время апеллируете. Въ такой постановкѣ вопроса скрывается недоразумѣніе. Ни одинъ человѣкъ, ни одна историческая эпоха не могутъ претендовать на обладаніе абсолютной истиной, добромъ и красотой, которыя достигаются лишь на протяженіи всего прогресса, какъ его конечная цѣль. Всякая другая точка зрѣнія противорѣчила бы идеѣ вѣчнаго развитія, прогрессъ прекратился бы въ моментъ нахожденія абсолютнаго. Но все въ жизни человѣчества имѣетъ цѣну лишь по степени приближенія къ этимъ абсолютнымъ по своему значенію идеямъ. Содержаніе всей духовной культуры человѣчества относительно, но оно получаетъ смыслъ лишь какъ стремленіе къ абсолютному.

Недавно изъ устъ П. Б. Струве раздался призывъ вернуться назадъ къ Лассалю и я могу только отъ всей души присоединиться къ этому призыву. По своему философскому и идеалистическому духу Лассаль стоитъ выше Маркса, именно ему принадлежитъ идеалистическое истолкованіе «идеи четвертаго сословія», именно онъ съ необыкновенной силой показалъ общечеловѣческій характеръ этой идеи и вложилъ въ нее цѣнное моральное содержаніе. И мы въ своей борьбѣ за идеализмъ должны именно въ Лассалѣ найти точку опоры, его историческій образъ достаточно показываетъ, насколько прогрессивна природа философскаго идеализма. Предстоитъ великая задача: сохранивъ трезвый реализмъ и пониманіе необходимости матеріальныхъ средствъ, внести въ соціальное движеніе идеалистическій духъ. Эту необходимость понималъ Лассаль, понималъ глубже и шире Маркса. Въ настоящій моментъ на ней особенно нужно настаивать. Идеологи новаго общества не должны допустить, чтобы въ это общество вошли буржуазныя души, они должны подготовить *человѣка* съ цѣннымъ жизненнымъ содержаніемъ. Передовой интеллигенціи нашего времени предстоитъ работа надъ *духовнымъ* перерожденіемъ тѣхъ элементовъ общества, которые должны лечь краеугольнымъ камнемъ будущаго, и это духовное перерожденіе должно тѣсно переплетаться съ соціальной борьбой, подготовляющей «жилища для людей». И на «жилищахъ» можно и должно строить высокія «башни». Если въ этихъ жилищахъ поселится филистерское довольство и буржуазная сытость, то строить ихъ, конечно, можно, но врядъ ли подобная работа способна особенно вдохновить, врядъ ли сознаніе строителей будетъ особенно возвышенно. Мы думаемъ, что этого не будетъ, что въ «жилищахъ будущаго» поселится новый

человѣкъ, духовно перерожденный, человѣкъ съ широкой формулой жизни, носитель идеальныхъ цѣнностей, кладущихъ на жизнь печать высокаго смысла.

Рядомъ съ соціальной демократизаціей общества должна идти его духовная аристократизація. Мы не можемъ ждать чуда, не можемъ ждать, что на другой день рожденіи новаго общества внезапно явится новый человѣкъ съ широкими духовными горизонтами если еще наканунѣ онъ былъ полонъ духовной буржуазностью и формула его жизни была необыкновенно узка, если за матеріальными средствами борьбы онъ не видѣлъ идеальныхъ ея цѣлей. Современная соціальная борьба строитъ «жилища для людей», она должна создать и души людей, для которыхъ жилища только средство, и этого откладывать нельзя въ надеждѣ, что все какъ-то само собой произойдетъ, это нужно дѣлать, съ сегодняшняго дня начать дѣлать. Иначе мы рискуемъ войти въ новое общество, окончательно растерявъ по дорогѣ свой идеализмъ, съ душами маленькими, все такими же буржуазными, но благополучно переваривающими пищу и благоденствующими. Какое ужасное, по истинѣ трагическое противорѣчіе: мы готовы были принять мученическій вѣнецъ за нашъ идеалъ и проявить величіе души, а самъ идеалъ оказывается такимъ мѣщански плоскимъ и ничтожнымъ, въ немъ нѣтъ мѣста для величія души. Не удивительно, если при такихъ условіяхъ человѣкъ будущаго «затоскуетъ о долѣ борца и пророка завѣтныхъ идей». Въ этомъ противорѣчіи отчасти повинно діалектическое пониманіе соціальнаго развитія съ его теоріей необходимости соціальнаго катаклизма (Zusammenbruchstheorie) и вообще то механическое и автоматическое истолкованіе историческаго процесса, въ которое нерѣдко впадаетъ ортодоксальный марксизмъ.

Марксизмъ сдѣлалъ попытку дать эволюціонно-научное обоснованіе идеализма при помощи діалектическаго метода, и многіе «ортодоксы» и до сихъ поръ видятъ величіе духа въ исповѣданіи теоріи Zusammenbruch'а капиталическаго общества. Но тутъ именно марксизмъ споткнулся, какъ это неопровержимо доказываетъ современная дѣйствительность и современная философская мысль. Эта попытка оказалась своеобразнымъ эволюціонно-историческимъ утопизмомъ, научно недопустимымъ, и въ тоже время идеализма въ ней нѣтъ и быть не можетъ. Идеализмъ — въ глубинѣ и широтѣ идеала, идеализмъ — въ активной борьбѣ, направленной къ осуществленію идеала, и беззавѣтной ему преданности, идеализмъ — въ величіи духа, проникающаго соціальное движеніе, духа, кото-

рый борется и во имя котораго борятся. Корни идеализма метафизичны и эволюціонный историческій процессъ создастъ лишь условія для его проявленія. Діалектическая же теорія необходимости соціальной катастрофы не только ненаучна, логически нелѣпа и находится въ противорѣчіи съ фактами жизни, но и глубоко анти-идеалистична. Новое общество создается въ діалектическій моментъ отрицанія стараго общества, зло перейдетъ въ свою противоположность—въ добро, такъ какъ оно сдѣлается невыносимо велико въ своихъ внутреннихъ противорѣчіяхъ. Гдѣ настоящее мѣсто идеализма, по ту или по эту сторону діалектической грани? Я думаю, что для идеализма не окажется мѣста, если довести эту точку зрѣнія до логическаго конца.

По эту сторону грани идеализмъ преждевременень, что и утверждаютъ «ортодоксы»; соціальное зло такъ велико и обострено, что жизнь людей должна быть поглащена матеріальными средствами борьбы; психологія производителей съ точки зрѣнія теоріи Zusammenbruch'а не можетъ расширяться и углубляться. А по ту сторону грани? По ту сторону идеализмъ, можетъ быть, какимъ-нибудь непостижимымъ чудомъ и возникнетъ, но этотъ идеализмъ находится внѣ нашего современнаго кругозора. Если не проникнуться идеалистическимъ міровоззрѣніемъ, о которомъ я говорю въ своей статьѣ, то мы должны будемъ признать, что по ту сторону грани стараго общества идеализмъ окажется запоздавшимъ, онъ уже не нуженъ будетъ, такъ какъ буржуазное довольство распространится на всѣхъ людей и души покроются слишкомъ толстымъ слоемъ жира, чтобы идеалистически протестовать противъ безконечной пошлости жизни. Тотъ довольный и счастливый человѣкъ, который возьметъ на себя смѣлость сказать, что лебединая пѣснь идеализма въ исторіи человѣчества уже пропѣта, будетъ самымъ отвратительнымъ типомъ и, если онъ будетъ правъ, то смертный приговоръ человѣчеству и его высшему духовному бытію будетъ подписанъ.

Мы понимаемъ нѣсколько иначе грань стараго и новаго общества, въ этомъ отношеніи мы стоимъ ближе къ Лассалю. Восходъ солнца новаго общества есть не діалектически совершающійся катаклизмъ, а появленіе новой всемірно-исторической эпохи, которая приноситъ съ собой новую великую идею, олицетворяющую собой общечеловѣческій прогрессъ. Лассаль указалъ на «идею» современной эпохи и на ея носителя въ опредѣленномъ общественномъ классѣ. Моментъ окончательной реализаціи новой общественной формы въ эмпирической дѣйствительности не имѣетъ

принципіальнаго значенія, онъ можетъ быть болѣе или менѣе далекъ и во всякомъ случаѣ онъ не можетъ быть соціальнымъ Zusammenbruch'омъ, какъ никогда въ прошлой исторіи человѣчества не бывало подобнаго способа осуществленія великой всемірно-исторической идеи въ новой формѣ общественности [1]). Великъ тотъ идеалистическій духъ, который живетъ въ соціальномъ движеніи и возвышаетъ человѣка надъ мелкой повседневной борьбой, велико то восходящее солнце которое освѣщаетъ и согрѣваетъ жизнь борцовъ за новое общество. Тутъ мы принципіально отличаемъ и отмежеваемъ себя отъ всѣхъ соціальныхъ реформаторовъ, которые неспособны видѣть ничего великаго за своими малыми дѣлами, которые не могутъ ни сильно желать и протестовать, ни глубоко понимать и предвидѣть. Нѣтъ ничего болѣе плоскаго и пошлаго, какъ ставить идеализмъ въ зависимость отъ быстроты или внезапности осуществленія идеала: въ этомъ сказывается полное непониманіе природы идеализма. Въ принципѣ идеализмъ сохраняется даже при полной неосуществимости идеала, такъ какъ и тогда возможна идеалистическая побѣда, остается право и обязанность умереть, сохраняя вѣру въ правоту своего идеала.

Трудностей предстоитъ гораздо больше, чѣмъ предполагаетъ ортодоксальный марксизмъ со своей вѣрой въ механическую необходимость крушенія старыхъ формъ и рожденія новыхъ. Но наличность этихъ трудностей должна только возвышать духъ, который призванъ ихъ преодолѣть. Мы съуживаемъ область того, что необходимо произойдетъ, и расширяемъ область того, что должно быть создано, а это и есть усиленіе человѣческаго идеализма, въ которомъ категорія должнаго и справедливаго господствуютъ надъ категоріями сущаго и необходимаго. Новое общество будетъ дитя человѣческаго духа, эволюціонно-историческій процессъ создастъ лишь почву для его идеалистической работы. Такая точка зрѣнія заключаетъ въ себѣ частичную реабилитацію утопистовъ. Ихъ ошибки уже не страшны, а правоту ихъ слишкомъ забываютъ.

Я уже слышу голосъ всеобезцвѣчивающаго шаблона, который злорадно говоритъ: вы ходите подъ ручку съ Бернштейномъ, именно

[1]) Этотъ вопросъ нужно принципіально отличать отъ вопроса о политическихъ революціяхъ въ традиціонно-историческомъ смыслѣ слова. Эти послѣднія просто факты, которые часто встрѣчаются въ исторіи, и зависятъ отъ тѣхъ или другихъ конкретныхъ причинъ. Признаніе возможности или необходимости подобныхъ революцій ничего еще не говоритъ о научномъ пониманіи процесса соціальнаго развитія.

Бернштейнъ рѣзко протестуетъ противъ вѣры въ необходимость соціальной катастрофы и этимъ разоблачаетъ свою буржуазную природу. Прежде всего мнѣ нѣтъ дѣла до того, какую комбинацію воззрѣній представляетъ собою Бернштейнъ. частичное совпаденіе моихъ воззрѣній съ его воззрѣніями ни къ чему меня не обязываетъ. А главное я вотъ на чемъ настаиваю. Бернштейнъ—законное дитя ортодоксальнаго марксизма, онъ унаслѣдовалъ отъ него реалистическіе элементы, которые старается усилить, и онъ правъ, насколько въ немъ говоритъ голосъ современной соціальной дѣйствительности, отличающейся отъ той дѣйствительности, которая была 50 лѣтъ тому назадъ. Но у Бернштейна недостаетъ теоретической силы мысли и практической силы духа. Въ ортодоксальномъ марксизмѣ Бернштейнъ не нашелъ идеализма, а самъ онъ оказался неспособнымъ къ самостоятельному творчеству, онъ не изъ тѣхъ, которые прокладываютъ новые пути; онъ подвелъ итоги фактамъ жизни, громко говорившимъ о томъ, что соціальное движеніе безвозвратно потеряло романтизмъ, окрашивавшій его нѣкогда въ ярко идеалистическій цвѣтъ, и... остался безъ идеализма. Остался безъ идеализма не одинъ Берштейнъ, его собственная тенденція принизить духъ соціальнаго движенія для насъ не особенно важна, важно то, что самое соціальное движеніе нашихъ дней остается безъ идеализма. Воскресить прошлое, воскресить то настроеніе, которое было вызвано иной соціально-исторической обстановкой, теперь нельзя, поэтому въ борьбѣ за идеализмъ нужно идти по новому пути, нужно творить, нужно влить новое идеалистическое содержаніе въ тѣ формы, которыя создаются современнымъ соціальнымъ развитіемъ. Это не будетъ отказомъ отъ трезваго реализма въ практикѣ и въ теоріи, который, конечно, долженъ быть сохраненъ, а только напоминаніемъ о томъ, во имя чего этотъ реализмъ существуетъ.

Я уже указалъ, что ортодоксальный марксизмъ часто впадаетъ въ механическое пониманіе идеологическаго развитія человѣчества. Вопросъ объ отношеніи между «идеологіей» и «экономикой» съ точки зрѣнія историческаго матеріализма мало разработанъ и на этотъ счетъ циркулируютъ самыя нелѣпыя представленія. Извѣстное выраженіе о «базисѣ» и «надстройкѣ» оказывается при ближайшемъ анализѣ лишеннымъ сколько-нибудь опредѣленнаго смысла, это фигура, подлежащая самымъ разнообразнымъ толкованіямъ. Часто приходится слышать, что всякая идеологія (наука, философія, религія, нравственность, искусство) создается «экономикой»,

«состоянiемъ производительныхъ силъ», «соцiальной средой» и т. п. Эти ходячiя въ марксистской литературѣ выраженiя съ философской точки зрѣнiя совершенно не выдерживаютъ критики. Какъ это экономическое развитiе можетъ *создать* развитiе идеологическое? Что это значитъ, когда намъ говорятъ, что производственныя отношенiя какой-нибудь эпохи создаютъ ея философiю? Какая внутренняя причинная связь возможна между экономикой, формами производства и обмѣна, и идеологiей, будь то открытiе научнаго закона, построенiе метафизической системы, переживанiе нравственныхъ идеаловъ, или художественное творчество? Историческiй матерiализмъ, вслѣдствiе своей философской неразработанности и методологической наивности, раздѣляетъ и еще болѣе усиливаетъ обычную ошибку эволюцiонизма, который вѣритъ въ чудо созданiя чего-то изъ ничего, нравственности изъ какихъ-то абсолютно ей чуждыхъ элементовъ, научнаго познанiя изъ чего-то, не имѣющаго ничего общаго съ познанiемъ и т. д. Это эволюцiонное суевѣрiе вообще пора бросить, не должна за него держаться и доктрина историческаго матерiализма, которой несомнѣнно принадлежитъ будущее, какъ самому цѣнному соцiологическому направленiю. Идеологiя не создается автоматически экономическимъ развитiемъ, она создается духовной работой людей и идеологическое развитiе есть лишь раскрытiе духовныхъ цѣнностей, имѣющихъ вѣчное, независимое отъ какой бы то ни было эволюцiи значенiе. Но идеологiя дѣйствительно *обусловливается* состоянiемъ производительныхъ силъ, экономическое развитiе дѣйствительно создаетъ почву для идеологическаго развитiя человѣчества, словомъ, только при наличности *матерiальныхъ средствъ* достигаются *идеальныя цѣли* жизни. Такимъ образомъ мы признаемъ духовную самостоятельность всякой идеологiи и соцiальную ея обусловленность матерiальными производительными силами, ея зависимость отъ экономическаго развитiя. Все это имѣетъ важное значенiе для выясненiя той новой задачи, которую мы старались поставить идеологамъ новаго общества. Соцiально-экономическое развитiе само по себѣ, автоматически не можетъ создать того идеализма, который долженъ наполнить жизнь людей, оно создаетъ условiя для появленiя *человѣка* въ истинномъ смыслѣ этого слова, но не создаетъ самого человѣка. Въ наше сознанiе должна войти великая идея построенiя жилищъ съ высокой башней наверху и мы должны приступить къ построенiю этой башни, она сама собой не выростаетъ никогда. Что же это за башня?

Это—всестороннее воплощеніе идеалистическаго духа въ человѣческой жизни, идеализма въ философіи, въ искусствѣ, въ нравственности, въ соціально-политической борьбѣ, въ любви. Этотъ идеалистическій духъ призванъ поднять землю до небесъ и свести небеса на землю; онъ долженъ наложить на всѣ человѣческія дѣла печать высшаго смысла и истолковать нашу борьбу, временную и конечную, какъ стремленіе къ *вѣчному и безконечному*. Только подъ этимъ условіемъ жизнь человѣческой личности, этой самоцѣли, пріобрѣтаетъ огромную цѣну и смыслъ. Это будетъ возрожденіемъ того романтизма, который составляетъ вѣчную потребность человѣческой души, по временамъ заглушаемую исторической обстановкой, но сказывающуюся съ особенной силой у глубокихъ и сложныхъ натуръ. Мы живемъ въ переходную эпоху и лучшія, наиболѣе утонченныя и наиболѣе недовольныя души несутъ въ себѣ подчасъ роковую раздвоенность. Только сознательное соединеніе теоретически обоснованнаго идеализма съ прогрессивнѣйшими соціальными стремленіями можетъ преодолѣть эту раздвоенность.

Я опредѣлилъ бы романтизмъ, какъ томленіе человѣческой души по вѣчно цѣнномъ. Въ любви, этой спеціальной области, романтизма, онъ проявляется, какъ позывъ къ вѣчной любви, любви, реализующей сродства душъ и имѣющей безусловную цѣну и значеніе. Но абсолютная по своей цѣнности любовь никогда не находитъ полнаго осуществленія въ эмпирической дѣйствительности и на этой почвѣ возникаетъ глубокій трагизмъ любви, надъ которымъ безсильны мѣщанскіе идеалы благополучія и довольства. Соціальное развитіе и соціальная борьба устраняютъ только препятствія для проявленія истинной любви, уничтожаютъ отрицательныя стороны семьи и тѣ гнетущія соціальныя узы, которыя мѣшаютъ развернуться психическому взаимодѣйствію человѣческихъ душъ. Но этимъ вопросъ о самой любви еще не затрогивается, настоящій вопросъ лежитъ по ту сторону соціальнаго рѣшенія проблемы. Идеалы любви передовой части общества не особенно еще высоки и содержательны. Идеалъ равноправнаго товарищескаго союза мужчины и женщины, предполагающій экономическую самостоятельность каждаго и свободу отъ принудительныхъ соціальныхъ узъ, указываетъ на элементарно-необходимое условіе, но онъ еще ничего не гарантируетъ и не спасаетъ отъ самой отвратительной прозы жизни. Этотъ товарищескій союзъ бываетъ также часто могилой поэзіи любви, какъ и принудительная семья, такъ какъ въ немъ не оказывается того цѣннаго содержанія, которое носитъ, къ

сожалѣнію, такое испошлившееся названіе,—нѣтъ романа. Прекрасная иллюстрація развиваемой мною мысли, что соціальныя формы всегда—средства, никогда не цѣли. Только современное новое искусство начинаетъ вплотную подходить къ вопросу о любви и требуетъ возрожденія романтизма въ любви въ противоположность тому болоту, въ которомъ барахтался натурализмъ. Новѣйшее искусство начинаетъ понимать идеалистическую природу любви, а вѣдь только поэзія любви, только идеально-романтическая любовь имѣетъ цѣну, возвышаетъ человѣка надъ житейской прозой, изъ которой не выходятъ идеалы мѣщанскаго благополучія, исповѣдуемые многимъ множествомъ такъ называемыхъ «передовыхъ» людей. Напримѣръ, Генрихъ Ибсенъ во всѣхъ почти своихъ произведеніяхъ проводитъ болѣе возвышенныя, болѣе поэтическія отношенія между мужчиной и женщиной и страстно протестуетъ не только противъ современныхъ соціальныхъ формъ, но и противъ того буржуазнаго духа, который въ нихъ живетъ, онъ—революціонеръ духа. А проповѣдь «свободы любви»—послѣднее слово прогрессивной соціальной точки зрѣнія на любовь—опять-таки касается лишь условій любви, лишь устраненія соціальныхъ препятствій, о самой любви тутъ и рѣчи еще нѣтъ. «Свобода любви» есть средство, а не цѣль. Объявляя и въ этой важной области человѣческой жизни борьбу за идеализмъ, я думаю, что только признаніе метафизическаго смысла любви можетъ способствовать повышенію цѣнности жизни, наполняя ее возвышающимъ душу содержаніемъ. Такъ называемый «женскій вопросъ», который есть въ такой же степени и мужской, будетъ рѣшенъ, какъ часть общаго «соціальнаго вопроса», тогда проблема любви предстанетъ во всей своей чистотѣ. Идеальная любовь съ ея вѣчнымъ романтизмомъ, красотой и поэзіей есть одна изъ *цѣлей* человѣческой жизни и задача ея воплощенія въ жизнь должна быть выставлена на знамени духовной борьбы за новаго человѣка, для котораго соціальная борьба готовитъ новое зданіе.

Метафизическое творчество въ философіи тоже, пожалуй, романтизмъ и романтизмъ вѣчный по своему соотвѣтствію сокровеннѣйшимъ запросамъ человѣческаго духа. И мы прежде всего желали бы воплощенія въ жизнь философскаго духа, духа великихъ мыслителей аѳинской аристократіи, духа Платона и Бруно, Спинозы и Фихте, духа всѣхъ великихъ идеалистовъ, какихъ только знаетъ борьба за прогрессъ. Для насъ философскій идеализмъ не спеціальная, оторванная отъ жизни теорія, которая проповѣды-

вается съ философскихъ каѳедръ, это—звѣзда, озаряющая нашъ жизненный путь, полный активной борьбы за воплощеніе правды. Тутъ неумѣстно входить въ обсужденіе вопроса о задачахъ и содержаніи метафизики и о тѣхъ путяхъ, которыми можно къ ней придти. Я бы только особенно хотѣлъ подчеркнуть слѣдующій важный выводъ: процессъ познанія истины, находящій высшее свое завершеніе въ метафизическомъ пониманіи міра, имѣетъ самостоятельную цѣнность, это не только полезное въ борьбѣ за существованіе средство, это—цѣль, одна изъ идеальныхъ цѣлей жизни, возвышающихъ насъ до уровня *человѣка*. И я думаю, что къ той критикѣ буржуазнаго общества, угнетающаго и принижающаго человѣка, которая раздается со стороны прогрессивной общественной науки и со стороны непосредственныхъ чувствъ прогрессивныхъ слоевъ общества, метафизическій идеализмъ прибавитъ свое новое слово. Съ точки зрѣнія вѣчныхъ цѣнностей буржуазное общество и слуги тьмы будутъ преданы суду и—осуждены. Вызовъ, брошенный метафизическимъ идеализмомъ современной жизни, полной безобразія, будетъ глубже и величественнѣе всякаго другого вызова, какъ голосъ вѣчной правды внутри приближающагося къ ней человѣчества.

Идеализмъ въ этикѣ признаетъ абсолютную цѣнность добра и его качественную самостоятельность. Прежде всего и больше всего идеалисты должны настаивать на томъ, что нравственное совершенство есть цѣль человѣческой жизни, что совершенствованіе выше всякаго довольства. Пора также разстаться съ тѣмъ недоразумѣніемъ, которое видитъ высшее проявленіе нравственности въ пожертвованіи собственной душой во имя блага другихъ. Жизнь свою можно, а иногда и должно отдать, но душу свою нельзя отдать ни за что на свѣтѣ. Только духовно развитая и совершенная душа можетъ быть настоящимъ борцомъ прогресса, можетъ вносить въ жизнь человѣчества свѣтъ истины, добра и красоты. Каждая человѣческая личность, не забитая и не окончательно пришибленная, должна сознавать свое естественное право на духовное совершенствованіе, право свободно творить въ своей жизни абсолютную истину и красоту. Вульгаризація духа есть величайшее нравственное преступленіе. Когда оно совершается безсознательно, то за него бываетъ отвѣтственна историческая обстановка, но никто не имѣетъ нравственнаго права сознательно понижать свой духовный уровень. Общественный утилитаризмъ, поскольку онъ посягаетъ на фаустовскія стремленія и унижаетъ духъ чело-

вѣка, является реакціоннымъ направленіемъ человѣческой мысли, какими бы демократическими формами онъ ни прикрывался. Когда человѣкъ приноситъ жертвы на алтарь *своей правды*, то духъ его возвышается и мы встрѣчаемъ съ нравственнымъ величіемъ. Но нѣтъ величія въ идеѣ жертвы собственнымъ духомъ во имя мѣщанскаго благополучія X и Y. Борцы за идеализмъ должны прежде всего признать самоцѣнность за нравственнымъ содержаніемъ жизни и понять демократизацію общества, какъ его аристократизацію. Отсюда вытекаетъ великая задача нашего времени: влить идеальное нравственное содержаніе въ тѣ соціальныя формы, которыя несутъ за собою прогрессивныя силы общества. Это значитъ поднять четвертое сословіе до «идеи» четвертаго сословія. Это значитъ также создать *нравственно совершеннаго человѣка*, духъ котораго будетъ чуждъ всякой буржуазности и разовьетъ всѣ заложенныя въ него великія возможености и силы,—образъ болѣе высокій, болѣе способный вдохновить къ борьбѣ, чѣмъ образъ просто довольнаго человѣка. Матеріальное довольство есть средство, элементарно необходимое условіе, идеальное совершенство —цѣль.

Въ искусствѣ начинаетъ возрождаться идеализмъ и романтизмъ, какъ реакція противъ реализма, дошедшаго до самаго пошлаго, самаго мелочнаго натурализма. Искусство стремится къ новой красотѣ и новой постановкѣ вѣчныхъ вопросовъ, выражая болѣе утонченную и сложную психику, необыкновенно тонкія настроенія. Здоровое зерно «декадентства» я вижу въ воспроизведеніи тонкихъ индивидуальныхъ оттѣнковъ человѣческой души и въ протестѣ противъ буржуазной грубости и полнаго отсутствія красоты въ жизни. Символизмъ находитъ себѣ оправданіе въ теоретической эстетикѣ, которая ни въ какомъ случаѣ не можетъ считать искусства отраженіемъ дѣйствительности. Идеалистическое міровоззрѣніе должно признать самостоятельное значеніе красоты и художественнаго творчества въ жизни человѣчества. Красота есть идеальная цѣль жизни, возвышающая и облагораживающая человѣка. Мы признаемъ идею самостоятельнаго значенія красоты, понимая подъ этимъ самоцѣльность красоты, и такимъ образомъ мы только подходимъ къ полнотѣ человѣческихъ переживаній. Въ буржуазномъ обществѣ и его искусствѣ слишкомъ мало красоты и оппозиція этому обществу должна внести въ жизнь человѣчества какъ можно больше красоты, красоты въ человѣческія чувства, въ искусство, во весь строй жизни. Къ прежнимъ видамъ протеста присоединяется еще эстетическій протестъ противъ буржуазнаго

общества. Такова, напр., дѣятельность англійскаго эстетика Морриса. На нашей сторонѣ должна быть не только истина и справедливость, но также и красота. Современное искусство съ его «декадентскими» теченіями—искусство переходной эпохи и отражаетъ на себѣ нервную развинченность нездоровой общественной атмосферы, но оно дѣлаетъ въ принципѣ прогрессивныя попытки сказать новое слово и подготовить новаго человѣка съ болѣе красивой душой, полной индивидуальныхъ настроеній и красокъ, безконечно цѣнныхъ для интимной жизни человѣческой личности. Такимъ образомъ искусство способствуетъ рѣшенію великой проблемы нашего времени: созданію прекрасной человѣческой индивидуальности. Идеалъ красоты долженъ быть начерченъ на нашемъ знамени, такъ какъ красота есть неотъемлемая сторона единой правды, реализующейся въ человѣческомъ прогрессѣ. Человѣкъ будущаго долженъ быть прекрасенъ, только для такого человѣка стоитъ строить «жилища». Съ этой точки зрѣнія мы можемъ сказать, что этическая и эстетическая критика Фр. Ницше имѣетъ огромное значеніе, несмотря на его соціальную наивность. Въ новую культуру необходимо внести струю «трагической красоты».

Въ послѣднее время начинаетъ возрождаться несправедливо забытая теорія «естественнаго права», а идея «естественнаго права» и есть настоящая основа идеализма въ политикѣ. Этого идеализма нѣтъ и быть не можетъ ни въ плоской идеѣ общественнаго утилитаризма, ни въ логически нелѣпой теоріи необходимости соціальной катастрофы. Съ точки зрѣнія общественнаго благополучія можно все оправдать, любое безправіе. Общественный утилитаризмъ не можетъ осудить идиллической картины крѣпостного права, въ которой помѣщики идеальны, а крестьянству живется хорошо. Для сторонника идеалистической идеи «естественнаго права» безправное счастье есть величайшій позоръ, а прогрессъ, который, хотя и нарушаетъ данную систему благополучія, но ведетъ къ торжеству человѣческаго права, есть величайшее благо. Самые прекрасные цвѣты практическаго соціальнаго идеализма выростаютъ изъ идеи «естественнаго права» человѣка и гражданина. Идеализмъ видитъ въ правахъ человѣка, въ равенствѣ свободныхъ индивидуальностей—самоцѣнность, а не полезное для благоденствія средство. «Естественное право» человѣческой личности есть святыня, на которую никто и ничто не можетъ посягать, оно имѣетъ метафизическіе корни, но человѣчество доходитъ до него лишь путемъ соціальнаго развитія. Нѣтъ такого счастья и такой пользы, во имя

которыхъ можно было бы отнять у человѣка его «естественное право». Передъ лицомъ «естественнаго права» нравственно безсильно и большинство голосовъ, и благополучіе народа, и все т. п. Нужно бороться за новое общество подъ знаменемъ «естественнаго права», возвышающимся надъ всякими «мелкими дѣлами». И эта мысль должна имѣть особенное значеніе у насъ, въ нашей странѣ...

Но есть одна идея, въ которую упирается идеалистическій взглядъ на міръ и жизнь, это идея *нравственнаго міропорядка*. Если наука переходитъ въ философію, то философія переходитъ въ религію. Безъ религіозной вѣры въ нравственный міропорядокъ, въ кровную связь индивидуальнаго съ всеобщимъ и неумирающее значеніе всякаго нравственнаго усилія—жить не стоитъ, такъ какъ жизнь безсмысленна и по замѣчательной французской поговоркѣ rien ne vaut la peine de rien. У многихъ живетъ суевѣрный страхъ передъ религіей, такъ какъ имъ все мерещатся ея историческія формы. Но пора признать, что религія, несмотря на текучесть своего содержанія, есть вѣчная, трансцендентальная функція сознанія и что всякое цѣльное пониманіе и отношеніе къ міру должно быть религіей. Величественный подъемъ духа и идеалистическій энтузіазмъ возможенъ лишь въ томъ случаѣ, если я чувствую всѣмъ своимъ существомъ, что, служа человѣческому прогрессу въ его современной исторической формѣ, я служу вѣчной правдѣ, что мои усилія и мои труды безсмертны по своимъ результатамъ и учитываются въ міропорядкѣ. И я думаю, что новый человѣкъ, стряхнувъ съ себя старый міръ съ его суевѣріями, проникнется новой религіей.

Задача борьбы за идеализмъ выпадетъ на долю той общественной группы, которая является въ современную эпоху носительницей идеи общечеловѣческаго прогресса. Эта задача не можетъ быть выполнена цѣликомъ соціально-политическихъ партіей, которая преслѣдуетъ болѣе спеціальныя цѣли. «Идея» будущаго осуществляется не только борьбой соціально-политическій партій, способы ея осуществленія сложнѣе и многообразнѣе... Слѣдуетъ все время имѣть въ виду, что борьба за идеализмъ не есть борьба противъ реализма. Идеалистическая философія не можетъ посягать на позитивную науку, соціальный идеализмъ—на соціальный реализмъ. Позиція трезваго соціальнаго реализма твердо установлена, онъ одержалъ верхъ надъ старой романтикой и идеалисты новѣйшей формаціи должны присоединиться къ его традиціямъ. Мы прекрасно помнимъ, что прежде всего должны быть удовлетворены матеріальныя потребности человѣческой массы, какъ наиболѣе безотлагательныя,

и что только сила можетъ быть акушеромъ при рожденіи новой идеи. Вообще я думаю, что долженъ быть усиленъ, какъ нашъ идеализмъ, такъ и нашъ реализмъ, но теперь особенно нужно настаивать на идеалистическомъ моментѣ, такъ какъ до сихъ поръ онъ слишкомъ оставался въ тѣни. Ибсеновскій строитель Сольнесъ совершаетъ реалистическую работу, это символъ научнаго реализма въ теоріи и трезваго соціальнаго реализма на практикѣ. Прекрасный образъ Гильды символизируетъ собой философскій идеализмъ въ теоріи и идеалистическій духъ практики жизни. Отнынѣ Сольнесъ и Гильда пусть строятъ вмѣстѣ и строятъ самое великое, самое чудное въ мірѣ—«воздушные замки на каменныхъ фундаментахъ». Сольнесъ—слуга Гильды, онъ ея строитель и, повинуясь ея призыву, онъ долженъ добраться до самой верхушки «башни». Когда Сольнесъ начнетъ строить высокую «башню» и Гильда получитъ наконецъ свое «королевство» — золотыя мечты человѣка осуществятся. Мы нуждаемся въ захватывающихъ нашъ духъ настроеніяхъ, чтобы подняться надъ безобразной пошлостью сѣренькой жизни, чтобы проникнуться тамъ энтузіазмомъ, безъ котораго ничто великое въ исторіи не совершалось. Борьба за идеализмъ— завѣщаніе XIX вѣка XX-му. Наступающій XX вѣкъ принадлежитъ идеалистамъ, которые не только осуществятъ соціальные идеалы второй половины XIX вѣка, но и вольютъ въ новыя формы возвышенное духовное содержаніе.

Къ философіи трагедіи [1]).

Морисъ Метерлинкъ.

„Il y a un tragique quotidien qui est bien plus rèel, bien plus profond et bien plus conforme à notre être véritable que le tragique des grandes aventures. Il est facile de le sentir mais il n'est pas aisé de le montrer par ce que le tragique essentiel n'est pas simplement matériel ou psychologique. Il ne s'agit plus ici de la lutte déterminee d'un être contre un être, de la lutte d'un desir contre un autre desir ou de l'eternel combat de la passion et du devoir. Il s'agirait plutôt de faire voir ce qu'il y a d'étonnant dans le fait seul de vivre. Il s'agirait plutôt de faire voir l'existence d'une âme en elle—même, au milieu d'une immensité qui n'est jamais inactive. Il s'agirait plutôt de faite entendre par dessus les dialogues ordinaires de la raison et des santiments, le dialogue plus solennel et ininterrompu de l'être et de sa destinée Il s'agirais plutôt de nous faire suivre les pas hésitants et douloureux d'un être qui s'approche ou s'éloigne de sa vérité, de sa beauté ou de son Dieu".

Maeterlink. „Le Trésor des Hunbles".

Въ концѣ шестидесятыхъ годовъ въ Германіи появилась книга чарующей красоты, которая была смѣлымъ вызовомъ духу времени. Я говорю о книгѣ Фр. Нитцше «Рожденіе трагедіи изъ духа музыки». Тутъ Нитцше даетъ новое философское истолкованіе греческой культурѣ: въ свѣтломъ, жизнерадостномъ духѣ эллиновъ, который многими понимается такъ грубо гедонистически, Нитцше открываетъ *трагическую красоту*. Это діонисіевское начало нашло себѣ классическое воплощеніе въ трагедіяхъ Эсхила и Софокла, и гибель духа трагедіи была вмѣстѣ съ тѣмъ гибелью всей греческой культуры. То разсудочное отношеніе къ жизни,

---

[1]) Напечатано въ сборникѣ „Литературное дѣло" въ 1902 г.

которое принесъ съ собою Сократъ, и которое отразилось уже на трагедіи Эврипида—враждебно богу Діонису, духу трагической красоты.

Книга Нитцше—продуктъ страстнаго протеста противъ современной буржуазной культуры, въ которой великій «аммералистъ» видѣлъ смерть трагическаго духа и красоты. Его религіозная душа была оскорблена господствомъ мелкаго разсудка и матеріальныхъ интересовъ. Онъ вѣрилъ, что «діонисіевскія силы» опять подымутся и что снизойдетъ къ намъ «скрытый облакомъ Апполонъ» и «ближайшее поколѣніе увидитъ его роскошнѣйшія дѣянія въ области красоты» [1]. Въ своихъ дальнѣйшихъ исканіяхъ Нитцше заблудился и не разъ вступалъ въ самыя поразительныя противорѣчія съ идеальной сущностью своего духа, но это уже выходитъ изъ темы нашей статьи. Намъ важно отмѣтить ту глубокую проницательность, которую Нитцше проявилъ въ «Рожденіи трагедіи».

Нѣсколько десятилѣтій тому назадъ духовная жизнь европейскихъ народовъ слагалась такъ, что въ ней, казалось, окончательно погибъ духъ трагедіи. Гедонистическій идеалъ земного довольства людей одержалъ верхъ надъ сознаніемъ вѣчнаго трагизма человѣческой жизни, того трагизма, съ которымъ связано какъ все самое мучительное, такъ и все самое прекрасное въ жизни, подымающее насъ надъ обыденной пошлостью и мѣщанствомъ. Въ жизни передовой части общества преобладала практически-разсудочная складка. Матеріальный гнетъ вызвалъ обостренное сознаніе необходимости матеріальнаго устройства человѣческой жизни. Этотъ моментъ нашелъ себѣ геніальное выраженіе въ ученіи Маркса. Еще не такъ давно вѣрилось, что все зло, всѣ противорѣчія жизни устранимы матеріальнымъ соціальнымъ развитіемъ, а положительная наука и политическая борьба признавались единственными достойными и цѣлесообразными орудіями общественнаго процесса, который долженъ привести къ удовлетворенію и счастью людей. Это было торжество *внѣшняго* человѣка надъ *внутреннимъ*, временное, основанное на психологической иллюзіи, торжество *средствъ* жизни надъ ея *цѣлями*. Восторжествовавшій въ теоріи и практикѣ позитивизмъ не понималъ трагизма жизни, тѣсно связаннаго съ ея внутреннимъ смысломъ, онъ видѣлъ только различныя формы неприспособленности, которыя

[1]) „Nietzsche Werke“, Band I, стр. 172.

въ познаніи устраняются наукой, въ практической жизни соціальнымъ развитіемъ. Поэтому, то или иное отношеніе къ трагедіи, къ трагическому началу жизни имѣетъ огромное значаніе, это пробный камень міровоззрѣнія; тутъ скрывается одинъ изъ основныхъ пунктовъ разногласія двухъ рѣзко различныхъ типовъ отношенія къ міру и жизни—идеалистическаго и реалистическаго.

Обратимся къ анализу трагизма. Эмпирическая безысходность - вотъ сущность трагизма. Эта эмпирическая безысходность указываетъ на неискоренимыя противорѣчія эмпирической дѣйствительности и требуетъ какого-то высшаго, сверхъ-эмпирическаго выхода, она является огромнымъ свидѣтельствомъ противъ наивно-реалистической вѣры въ единственность и окончательность эмпирическаго матеріальнаго міра. Пояснимъ это на рядѣ примѣровъ: на трагизмѣ смерти, трагизмѣ любви, трагизмѣ жажды познанія и на трагизмѣ стремленія къ свободѣ и совершенству.

Основнымъ трагизмомъ жизни является трагизмъ смерти. Смерть эмпирически неустранима, и эта безысходность сталкивается съ живущей въ человѣческой душѣ жаждой жизни, жаждой безсмертія, жаждой безконечнаго совершенства и безконечнаго могущества. Наука и развитіе общественныхъ отношеній могутъ продолжить жизнь, могутъ поставить человѣка въ лучшія условія существованія и уменьшить количество смертей отъ болѣзни и нужды, но они безсильны противъ трагизма смерти. Передъ трагедіей смерти «позитивистъ» останавливается и чувствуетъ свое безсиліе и безпомощность. Иногда онъ старается взвинтить и пріободрить себя разными фразами, которыя, обыкновенно, являются посягательствомъ на самую сущность духовной природы человѣка. «Позитивисты» всегда чувствуютъ себя неловко передъ лицомъ смерти и самые чуткіе изъ нихъ предпочитаютъ хранить молчаніе. Когда у человѣка трагически погибаетъ близкое существо, этотъ человѣкъ можетъ согнуться подъ тяжестью свалившагося на него горя, можетъ устоять, если онъ человѣкъ сильный, но его вульгарный оптимизмъ долженъ погибнуть, его должна глубоко поразить эмпирическая безсмыслица жизни, онъ долженъ почувствовать, что въ самыя благополучныя, самыя счастливыя минуты жизни человѣка подстерегаетъ трагизмъ, и что отъ этого трагизма нѣтъ спасенія ни въ общественномъ благоустройствѣ, ни въ наукѣ,—что отъ него не скроютъ ни хорошо устроенныя зданія, ни теплая одежда, и не дастъ никакого утѣшенія познаніе законовъ природы.

Всякому извѣстно, какую огромную роль въ жизни людей играетъ любовь; я говорю о любви между мужчиной и женщиной, которой посвящено такое безчисленное множество драмъ, комедій и трагедій. Нѣтъ надобности обращаться къ какимъ-нибудь исключительнымъ случаямъ, чтобы признать глубокій трагизмъ любви. На каждомъ шагу встрѣчается нераздѣленная любовь и несетъ съ собою жгучія страданія. Уничтожить эту, иногда яркую и могучую, а чаще сѣрую и до пошлости обыденную трагедію нераздѣленной любви—не можетъ ни соціальный прогрессъ, ни прогрессъ познанія, вообще ни одно изъ средствъ, находящихся въ эмпирической дѣйствительности. Но трагична не только нераздѣленная любовь, трагична всякая любовь по самой своей сущности, такъ какъ она не знаетъ удовлетворенія и успокоенія, такъ какъ та идеальная мечта, которую лелѣетъ въ себѣ человѣческая душа, не можетъ осуществиться въ жизни. Можно встрѣтить много довольныхъ людей, есть мужья, довольные своими женами, есть жены, довольныя мужьями, но это мѣщанское довольство находится по ту сторону любви въ истинномъ смыслѣ этого слова. Любовь слишкомъ часто отравляется ядомъ ревности и слишкомъ часто грязнится ядомъ разочарованія и пресыщенія, жаждой новыхъ впечатлѣній. По прекрасному миѳу, разсказанному въ «Пирѣ» Платона, двѣ половинки человѣческаго существа никогда не могутъ соединиться въ высшей индивидуальности и обречены на вѣчное томленіе. Душа ищетъ родственной души и переживаетъ трагическій конфликтъ «монистическаго» идеала любви и ея эмпирическаго «плюрализма». Позитивизмъ оказывается столь же безсильнымъ передъ трагедіей любви, какъ и передъ трагедіей смерти. Соціальное развитіе можетъ лишь устранить внѣшнія препятствія любви и создать болѣе свободныя условія для ея проявленія. Но отъ этого только усилится сознаніе внутренняго трагизма любви, которое раньше ослаблялось внѣшнимъ зломъ, мелкими страданіями жизни.

Жажда познанія не играетъ въ обыденной жизни людей такой роли, какъ любовь или смерть, но она есть у каждаго, заслуживающаго названія человѣка. У лучшихъ людей эта жажда познанія принимаетъ мучительные размѣры, это—трагедія избранныхъ. Наше стремленіе къ абсолютной истинѣ глубоко трагично, эмпирически безысходно. Такъ называемая, точная наука, основанная на опытѣ, не даетъ истиннаго, окончательнаго знанія, она даетъ лишь то условное, относительное знаніе, которое яв-

ляется орудіемъ борьбы за существованіе. Тутъ позитивизмъ чувствуетъ себя хозяиномъ и рекомендуетъ воздерживаться отъ вопросовъ, которые могутъ причинить излишнія мученія и парализовать довольство жизнью. Эмпирически безысходная жажда абсолютнаго познанія можетъ найти себѣ удовлетвореніе только на почвѣ идалистической метафизики и религіи. Трагизмъ жизни вообще, а трагизмъ познанія въ частности—является важнымъ аргументомъ въ ихъ пользу. Сущность трагизма лежитъ въ глубокомъ несоотвѣтствіи между духовной природой человѣка и эмпирической дѣйствительностью. Властная иллюзія матеріальнаго эмпирическаго міра—вотъ конечный источникъ всякаго трагизма, понятнаго только для философскаго спиритуализма и, вмѣстѣ съ тѣмъ, находящаго въ немъ тотъ исходъ, котораго нѣтъ для позитивизма и эмпиризма.

Такъ же трагично наше стремленіе къ свободѣ, изъ котораго черпается всякая соціально-политическая идеологія. Соціально-политическое развитіе создаетъ только благопріятную обстановку для торжества внутренней свободы, для автономнаго самоопредѣленія личности. Но окончательное утоленіе той безпредѣльной жажды свободы, которая краситъ и возвышаетъ человѣческую жизнь, связано съ достиженіемъ высшаго совершенства, верховнаго блага. Поэтому эмпирически безысходный трагизмъ человѣческаго стремленія къ свободѣ и совершенству приводитъ къ постулату безсмертія.

Тема Гетевскаго «Фауста»—трагизмъ могучихъ стремленій человѣка, теряющихся въ безконечности.

Мнѣ важно было указать, что разсудочно-практическая европейская культура съ ея оптимистической вѣрой въ устраненіе всѣхъ золъ, всѣхъ противорѣчій и въ окончательное утвержденіе гедонистическаго идеала путемъ научнаго позитивизма и соціально-политической борьбы, съ ея слабымъ пониманіемъ идеальныхъ цѣлей жизни, эта культура противорѣчитъ трагическому духу. А красота тѣсно связана съ трагизмомъ жизни, и смерть трагедіи была бы смертью красоты. Вѣкъ позитивизма и гедонизма думалъ похоронить трагедію въ жизни людей, и это выразилось, между прочимъ, въ упадкѣ драматической формы въ литературѣ, формы несомнѣнно высшей, и въ исключительномъ преобладаніи реалистическаго романа, такъ вѣрно отражавшаго всю мелкую пошлость буржуазнаго общества.

Но въ послѣднее десятилѣтіе замѣчается возрожденіе драмы

въ европейской литературѣ, и это многознаменательный симптомъ. Родоначальникомъ новой драмы является такой геніальный писатель, какъ Генрихъ Ибсенъ. Его вліяніе на всю послѣдующую драматическую литературу и на новѣйшія теченія въ искуствѣ нельзя достаточно высоко оцѣнить. По силѣ таланта, по необыкновенной оригинальности, по объему вліянія на всю современную литературу рядомъ съ Ибсеномъ можно поставить только знаменитаго бельгійскаго драматурга, Мориса Метерлинка [1]. Это самый чистый представитель трагедіи не только въ современной литературѣ, но, можетъ быть, и въ литературѣ всѣхъ временъ. У Эсхила и Софокла трагедія была результатомъ столкновенія человѣка съ рокомъ, у Шекспира—результатомъ столкновенія человѣческихъ страстей съ нравственнымъ закономъ. То же мы встрѣчаемъ у Шиллера и мн. др. Трагедія всегда изображала сцѣпленіе внѣшнихъ событій, которыя неизбѣжно приводятъ къ катастрофамъ. У Ибсена мы находимъ не столько трагедію, сколько драму. Вѣчный трагизмъ человѣческой жизни изображается у него не въ чистомъ видѣ, онъ преломляется въ сложной эмпирической дѣйствительности и смягчется. Сфера творчества Ибсена гораздо шире и онъ только иногда достигаетъ высотъ чистаго трагизма, какъ, напр., въ «Брандтѣ». Метерлинкъ дѣлаетъ огромный шагъ впередъ въ исторіи трагедіи, онъ углубляетъ ее. Онъ понимаетъ самую внутреннюю сущность человѣческой жизни, какъ трагедію. Для изображенія трагизма человѣческой жизни не нужно чисто внѣшняго сцѣпленія событій, не нужно фабулы, не нужно катастрофъ, не нужно шума и крови. Вѣчная внутренняя трагедія совершается до этого, совершается въ тишинѣ, она можетъ свалиться на голову человѣка ежесекундно, когда онъ менѣе всего ждетъ, такъ какъ въ самой сущности жизни скрываются безысходныя трагическія противорѣчія. Нѣтъ писателя во всемірной литературѣ, который съ такой глубиной и красотой изобразилъ бы вѣчное, очищенное отъ всякихъ внѣшнихъ примѣсей, трагическое начало жизни, какъ Метерлинкъ. Въ «Тайнахъ души» и «Вторженіи смерти» изображенъ безысходный трагизмъ вѣчно подстерегающей насъ смерти. Это любимая тема Метерлинка. Въ «Аглавенѣ и Селизеттѣ» и

[1] О Метерлинкѣ въ русской литературѣ писали очень мало. Могу указать на недурную статью З. Венгеровой „Морисъ Метерлинкъ“, „Начало“, 1899 г. Январь и Февраль. Уже послѣ моей статьи появилось много статей о Метерлинкѣ. Но послѣдній періодъ творчества Метерлинка разочарываваетъ въ немъ, это упадокъ.

«Пеллеасѣ и Мелисандѣ»—безысходный трагизмъ любви; въ «Слѣпыхъ» безысходный трагизмъ человѣческаго стремленія къ свѣту и познанію, трагизмъ незнанія. Остановимся на изложеніи и анализѣ этихъ пяти драмъ Метерлинка, лучшихъ и достаточно характеризующихъ всѣ его особенности.

Содержаніе драмъ Метерлинка очень простое и вмѣстѣ съ тѣмъ величественное. Прежде всего разсмотримъ небольшую одноактную драму, «Тайны души» (L'Interieur). Тутъ сразу выясняется вся оригинальность трагедіи Метерлинка. Сцена представляетъ слѣдующую обстановку. «Старый, заросшій ивами садъ. Въ глубинѣ домъ, съ тремя освѣщенными окнами въ нижнемъ этажѣ. Зрителю довольно ясно видна внутренность комнаты. Семья коротаетъ вечеръ за одной лампой. Отецъ сидитъ у камина. Мать задумчиво смотритъ прямо передъ собой; одной рукой она облокотилась на столъ, другую держитъ на головѣ уснувшаго подлѣ нее ребенка. Двѣ молоденькія дочери сидятъ за вышиваніемъ, мечтаютъ и, подъ вліяніемъ окружающей тишины, изрѣдка улыбаются. Когда кто-нибудь изъ нихъ встаетъ, ходитъ или дѣлаетъ жестъ, то его движенія кажутся важными, медлительными, а разстояніе и свѣтъ, проникающій сквозь тусклыя окна, придаютъ имъ характеръ чего-то прозрачнаго». Входитъ старикъ и прохожій. Они говорятъ, что дочь этихъ людей, которые спокойно сидятъ въ комнатѣ и ничего не знаютъ, только что умерла, она утопилась. Старикъ и прохожій разсматриваютъ внутренность комнаты: тамъ ждутъ возвращенія дочери.

Старикъ. «Дайте мнѣ сначала взглянуть, всѣ ли они въ залѣ. Да, да... вотъ я вижу отца: онъ сидитъ у камина, положивши руки на колѣни... какъ будто ждетъ кого. Мать облокотилась на столъ»... *Прохожій.* «Она смотритъ на насъ»... *Старикъ.* «Нѣтъ; глаза ея широко раскрыты, но едва ли она знаетъ, куда смотритъ. Да она и не могла бы насъ видѣть за тѣнью этихъ деревьевъ. Но ближе все-таки вы не подходите... Сестры умершей тоже въ комнатѣ, онѣ вышиваютъ не спѣша; а ребенокъ уснулъ. На тѣхъ часахъ, которыя стоятъ тамъ въ углу, теперь ровно девять... Всѣ они сидятъ молча и ничего не предчувствуютъ»...

Они начинаютъ совѣтоваться по поводу того, какъ лучше сообщить о случившемся несчастьи. Старикъ говоритъ о покойной:

«Тутъ ничего нельзя знать... Можетъ быть, она была изъ тѣхъ, которыя все таятъ въ глубинѣ души, а у кого изъ насъ не

бываетъ минутъ, когда смерть кажется такой желанной? Чужая душа—потемки; въ ней не такъ видно, какъ въ этой комнатѣ . . . всѣ онѣ на одинъ ладъ . . . Онѣ болтаютъ объ однихъ пустякахъ, и никто ничего не подозрѣваетъ . . . Цѣлые мѣсяцы живешь бокъ-о-бокъ съ тѣмъ, кто почти не принадлежитъ уже къ этому міру, и чья душа переполнена; отвѣчаешь имъ, нисколько не заботясь о своихъ словахъ: и вдругъ случается то, чего вы не ожидали. На видъ онѣ—ходячія куклы, а сколько имъ приходится передумать и перечувствовать . . . Почему бы, казалось, ей не жить, какъ всѣ другія? Почему бы не говорить до самой смерти: «а вѣдь собирается дождь», либо: «сегодня насъ будетъ тринадцать за столомъ». . . Съ улыбкой говорятъ онѣ объ увядшихъ цвѣтахъ и въ тихомолку плачутъ. Ангелъ и тотъ, можетъ быть, не все видитъ, а у человѣка открываются глаза только тогда, когда дѣла уже не поправить. Вчера еще вечеромъ она сидѣла тутъ вмѣстѣ съ сестрами, и не случись этого несчастья, вамъ не пришлось бы наблюдать за ними и понять ихъ, какъ слѣдуетъ . . . Мнѣ казалось, что я увидѣлъ ее тутъ въ первый разъ . . . Да! чтобы понимать немножко обыденную жизнь, нужно самому коечто внести въ нее . . . Постоянно видите вы ихъ возлѣ себя, а поймете ихъ лишь въ ту минуту, когда онѣ на вѣки оставляютъ насъ . . . А чудное все-таки сердечко билось у нея въ груди: бѣдное, наивное, неразгаданное сердечко! . . О, если бы она дѣлала все то, что нужно дѣлать, и говорила бы все, что нужно говорить» . . .

А вотъ еще слова старика, полныя глубокаго символическаго смысла:

«Они нисколько не опасаются за себя: двери заперты, окна задѣланы желѣзными прутьями; стѣны стараго дома они укрѣпили, а въ дубовыя двери вдѣлали засовы . . . Они не упустили изъ виду ничего, что можно предусмотрѣть».

Такъ разговариваютъ старикъ и прохожій и не рѣшаются сказать ужасной правды тѣмъ, которые находятся внутри, за стѣнами и запертыми дверьми. Приходитъ внучка старика, Марія, и говоритъ, что крестьяне несутъ покойницу, что они уже близко и скоро будутъ здѣсь. Старикъ, прохожій и Марія продолжаютъ наблюдать внутреннихъ обитателей дома, слѣдя за малѣйшимъ проявленіемъ ихъ безпокойства. Старикъ говоритъ про тѣхъ, которые несутъ умершую:

«Толпа съ каждымъ шагомъ ближе и ближе, и несчастье

вотъ уже болѣе двухъ часовъ все растетъ . . . И они не въ состояніи помѣшать этому. И тѣ, которые несутъ это горе, не могли бы уже остановить его. Оно подчинило ихъ себѣ, и они не въ силахъ противиться ему. У него своя цѣль и свой путь . . . Оно не утомимо, у него одна только мысль: все должны отдавать ему свои силы . . . И вотъ, они пріуныли, но идутъ . . . они полны жалости, но должны идти впередъ».

Приведемъ еще слова старика, которыя даютъ ключъ къ пониманію всей пьесы:

«Мнѣ уже давно за восемдесятъ, а никогда еще видъ жизни не поражалъ меня такъ, какъ теперь . . . Почему-то все, что они дѣлаютъ тамъ, кажется мнѣ таинственнымъ и важнымъ . . . Они просто собрались передъ сномъ вокругъ лампы, какъ сдѣлали бы это и мы; и тѣмъ не менѣе мнѣ кажется, что я взираю на нихъ откуда-то изъ другого міра. А отчего? оттого, что я знаю маленькую правду, которой они еще не знаютъ. Не такъ ли, дѣти? Скажите, почему и вы такъ поблѣднѣли? Или тутъ есть что-нибудь другое, чего нельзя сказать, и что заставляетъ насъ плакать. Я не зналъ, что жизнь подъ-часъ бываетъ такъ печальна и можетъ наводить такой страхъ на тѣхъ, кто всматривается въ нее . . . Уже одно это спокойствіе ихъ разрываетъ мнѣ сердце . . . Они слишкомъ вѣрятъ въ этотъ міръ . . . Они думаютъ, что ничего не случится, потому что дверь заперта, а между тѣмъ врагъ близокъ, и только эти жалкія окна отдѣляютъ его отъ нихъ . . . Они не думаютъ о томъ, что не мало событій происходитъ внутри насъ, и что міръ не кончается за нашимъ порогомъ . . . Имъ и въ голову придти не можетъ, что многіе знаютъ о ихъ маленькой жизни больше, чѣмъ они сами, и что въ двухъ шагахъ отъ ихъ дверей, я, дряхлый старикъ, держу въ своихъ слабыхъ рукахъ все ихъ маленькое счастье, точно больную птичку».

Входитъ Марта, другая внучка старика, и говоритъ, что уже пришли. Часть толпы наполняетъ садъ. Старикъ идетъ въ домъ, чтобы сообщить ужасную вѣсть. Остальные наблюдаютъ черезъ окна, что тамъ происходитъ внутри. Тамъ внутри разыгрывается ужасная нѣмая сцена. Старикъ входитъ въ комнату, и отецъ, мать и сестры начинаютъ догадываться. Голосъ въ толпѣ восклицаетъ: «Онъ сказалъ! онъ сказалъ!» Старикъ встаетъ и не оборачиваясь, указываетъ пальцемъ на дверь, которая позади него. Мать, отецъ и обѣ сестры бросаются къ этой двери, и отецъ не можетъ отворить ее сразу. Старикъ хочетъ удержать мать въ

комнатѣ. Въ саду толкотня. Всѣ устремляются на другую сторону дома и исчезаютъ, за исключеніемъ прохожаго, который остается у оконъ. Въ комнатѣ дверь, наконецъ, распахивается настежь; всѣ выбѣгаютъ сразу. Видны освѣщенные луною лужайка и фонтанъ; а посреди пустой комнаты ребенокъ продолжаетъ мирно спать въ креслѣ.

Эта простая и вмѣстѣ съ тѣмъ глубоко-символическая трагедія производитъ потрясающее впечатлѣніе. Тутъ изображена внутренняя трагедія смерти, которую переживаетъ человѣческая душа безъ внѣшняго сцѣпленія событій. Очень характерно для Метерлинка и очень глубоко это раздѣленіе на два міра, противоположеніе внутреннихъ обитателей дома тѣмъ, которые наблюдаютъ со стороны все, что тамъ происходитъ. Внутренность дома, — это символъ всей человѣческой жизни. Люди живутъ изо дня въ день, совершаютъ свои мелкія дѣла, ждутъ наступленія обычнаго ряда событій и не знаютъ, какъ трагична ихъ жизнь, какъ въ каждую минуту на ихъ голову можетъ свалиться неожиданное горе, они только чувствуютъ какое-то неопредѣленное томленіе. Но какъ трагична человѣческая жизнь, если посмотрѣть на нее со стороны, со стороны всегда видна маленькая правда, которая должна раздавить человѣка. Тѣ стѣны, въ которыя люди думаютъ укрыться отъ трагизма, тѣ двери, которыя они крѣпко запираютъ, чтобы горькая правда не ворвалась къ нимъ, не спасаютъ людей ни отъ чего. Вся матеріальная культура человѣчества, которая символизируется этими стѣнами, дверьми и окнами, бесильна устранить трагизмъ жизни, она не предохраняетъ отъ эмпирически безысходнаго трагизма смерти, какъ предохраняетъ отъ дождя и вѣтра.

«Вторженіе смерти» (L'Intruse) изображаетъ мрачную залу въ старинномъ замкѣ. Въ ней сидитъ слѣпой дѣдъ, отецъ, дядя и три дочери. Въ сосѣдней комнатѣ очень больна мать семейства. Всѣ члены семьи говорятъ отрывочными фразами. Всѣ чувствуютъ какое-то странное безпокойство, присутствіе чего-то посторонняго и страшнаго. Малѣйшій шумъ воспринимается особеннымъ образомъ. Это настроеніе ростетъ и съ необыкновенной силой предается читателю. Всѣхъ цѣликомъ охватываетъ чувство вторженія смерти въ жизнь людей, это чувство образуется въ тишинѣ, при самой обыденной обстановкѣ и становится невыразимо мучительнымъ. Особенное безпокойство ощущаетъ слѣпой дѣдъ, онъ не видитъ внѣшняго міра и потому еще болѣе чутокъ относительно

того, что происходитъ въ глубинѣ души. Только дядя является скептикомъ, представителемъ здраваго смысла. Наконецъ, безпокойство отъ присутствія чего-то страшнаго, что должно сейчасъ разразиться, достигаетъ величайшихъ размѣровъ. Изъ сосѣдней комнаты открывается дверь и на порогѣ показывается сестра милосердія, въ своемъ черномъ одѣяніи, и наклоняется впередъ, крестясь въ знакъ смерти жены. Всѣ ее понимаютъ и безмолвно идутъ въ комнату покойницы. Слѣпой дѣдъ остается одинъ.

Метерлинкъ обладаетъ необыкновеннымъ даромъ вызывать очень сильныя, сгущенныя настроенія, и въ этомъ отношеніи у него нѣтъ соперника. Это особенно вѣрно относительно «Вторженія смерти», пьесы импрессіонистской по преимуществу. Она близка душѣ каждаго человѣка; многимъ и многимъ приходилось въ своей жизни переживать подобныя минуты,—минуты страшнаго напряженія, когда человѣкъ ждетъ, что сейчасъ должно произойти что-то трагическое, долженъ вторгнуться ужасъ въ повседневную жизнь. Пусть тѣ, которые такъ охотно смѣются надъ «символистомъ» и «декадентомъ» Метерлинкомъ, вспомнятъ свои настроенія передъ вторженіемъ смерти въ ихъ домъ, они, можетъ быть, поймутъ, сколько глубокой, захватывающей жизненной правды въ этой небольшой, лишенной всякой фабулы трагедіи.

Гораздо шире тема «Слѣпыхъ», это — цѣлая философія исторіи. Тутъ изображенъ безысходный трагизмъ стремленія человѣчества къ свѣту и познанію. «Слѣпые» такая же одноактная пьеса, какъ «Тайны души» и «Вторженіе смерти». Обстановка слѣдующая.

«Подъ небомъ, усѣяннымъ звѣздами, разстилается старый сѣверный лѣсъ, кажущійся безконечнымъ. Посреди его въ глубокомъ мракѣ сидитъ, закутавшись въ широкій черный плащъ, старикъ священникъ. Туловищемъ и головой, неподвижными, какъ смерть, старецъ слегка опрокинулся назадъ, прислонившись къ пустому стволу громаднаго дуба. Лицо его страшно блѣдно, полуоткрытыя губы посинѣли. Нѣмые и безжизненные глаза уже болѣе не глядятъ на природу и носятъ на себѣ отпечатокъ частыхъ и давнихъ страданій и слезъ. Бѣлые, какъ лунь, волосы падаютъ рѣдкими, прямыми прядями на лицо, освѣщенное и усталое болѣе, чѣмъ все окружающее его въ тишинѣ мрачнаго лѣса. Худыя, окоченѣлыя руки скрещены на колѣняхъ. Направо отъ него сидятъ шесть слѣпыхъ стариковъ, кто на камнѣ, кто на пнѣ, а кто и на сухихъ листьяхъ. Налѣво, напротивъ него, сидятъ, отдѣленныя

лишь обломками скалы и вырваннымъ съ корнемъ деревомъ, столько же слѣпыхъ женщинъ. Три изъ нихъ молятся, причитая тихимъ голосомъ. Четвертая очень стара. Пятая, въ состояніи нѣмого помѣшательства, держитъ на колѣняхъ спящаго ребенка. У шестой, еще удивительно молодой, волосы обвиваютъ весь станъ и падаютъ до земли. Женщины, такъ же, какъ и старики, одѣты въ темныя, одинаковыя по цвѣту, широкія платья. Большинство, упираясь локтями на колѣни и поддерживая руками головы, сидятъ въ ожиданіи чего-то; и кажется, что всѣ они отвыкли отъ безполезныхъ движеній и больше не прислушиваются къ глухому и мятежному шуму острова. Большія, печальныя деревья: тисъ, плакучія ивы и кипарисы покрываютъ ихъ своею тѣнью. Не вдалекѣ отъ священника цвѣтетъ во мракѣ ночи группа длинныхъ, болѣзненныхъ златоцвѣтниковъ. Темнота царитъ необычайная, несмотря на то, что свѣтитъ луна, которая изрѣдка, кое-гдѣ, старается разсѣять мракъ листвы».

Содержаніе трагедіи таково. Подъ руководительствомъ дряхлаго священника слѣпые вышли въ лѣсъ изъ богадѣльни, которая была ихъ постояннымъ мѣстопребываніемъ. Отрывочными фразами говорятъ они между собой, и въ ихъ словахъ звучитъ весь безысходный ужасъ слѣпоты. Они потеряли своего дряхлаго руководителя, думаютъ, что онъ куда-то ушелъ, и начинаютъ тревожиться. Сами они не въ состояніи выйти изъ лѣса и вернуться въ богадѣльню. Слѣпые даже не знаютъ, гдѣ они, имъ это могъ бы сказать только старый священникъ, единственный зрячій. Все, что происходитъ вокругъ нихъ, въ этомъ безконечномъ лѣсу, всякій шумъ, малѣйшій шорохъ вызываетъ въ слѣпыхъ страшную тревогу, даже ужасъ. Плескъ волнъ, разбивающихся о береговые утесы, шумъ отъ полета ночныхъ птицъ и отъ паденія листьевъ на землю, шумъ вѣтра—все это воспринимается несчастными слѣпыми, какъ что-то непонятное, странное и страшное. Имъ жутко въ лѣсу, они ищутъ свѣта, хотятъ вернутся въ богадѣльню, но безуспѣшно. Начинается ропотъ.

Первый слѣпорожденный. «Онъ очень постарѣлъ. Съ нѣкоторыхъ поръ, повидимому, у него ослабло зрѣніе, онъ въ этомъ не хочетъ сознаться, боясь, чтобы кто-нибудь другой не занялъ его мѣсто среди насъ; но я подозрѣваю, что онъ почти ничего не видитъ. Намъ бы нужно другого вожака: онъ насъ болѣе не слушаетъ, да и насъ собралось слишкомъ много. Во всемъ домѣ только четверо зрячихъ—три монахини и онъ, и всѣ они старѣе

насъ!—Я убѣжденъ, что мы заблудились, и онъ ищетъ дорогу. Куда пошелъ онъ? Онъ не смѣетъ оставлять насъ здѣсь!..»

Слѣпые предпочли бы остаться въ богадѣльнѣ. Они говорятъ о свѣтѣ, о солнцѣ, о томъ, что они пришли на этотъ островъ слѣпыми и видѣли солнце когда-то давно, давно, въ иной странѣ.

Шестой слѣпой. «Не родился ли кто изъ насъ на этомъ островѣ?» *Слѣпой старикъ.* «Вы вѣдь знаете, что все мы пришли». *Слѣпая старуха.* «Мы пріѣхали издалека». *Первый слѣпорожденный.* «Я чуть не умеръ во время переѣзда черезъ море». *Второй слѣпорожденный.* «Я тоже;—мы пріѣхали вмѣстѣ». *Третій слѣпорожденный.* «Мы всѣ трое изъ одной деревни». *Первый слѣпорожденный.* «Говорятъ, что въ ясный день отсюда видна наша церковь; она безъ колокольни». *Третій слѣпорожденный.* «Мы случайно пріѣхали». *Слѣпая старуха.* «А я изъ другого мѣста». *Второй слѣпорожденный.* «Вы откуда»? *Слѣпая старуха.* «Теперь я не стараюсь уже и думать объ этомъ, потому что всякій разъ, какъ хочу что-нибудь разсказать, я ничего почти не могу припомнить...Это было такъ давно»... *Молодая слѣпая.* «Меня привезли откуда-то издалека». *Первый слѣпорожденный.* «Откуда же вы?» *Молодая слѣпая.* «Я не сумѣю этого сказать. Какъ вамъ объяснить?—Это очень далеко отсюда,—за моремъ. Я жила въ обширной странѣ... Я бы вамъ могла многое показать знаками, но вѣдь мы теперь ничего уже не видимъ. Я долго странствовала... Я видѣла и солнце, и воду, и огонь, горы, лица и странные цвѣты... На этомъ островѣ нѣтъ такихъ цвѣтовъ, здѣсь слишкомъ темно и холодно. Съ тѣхъ поръ, какъ я лишилась зрѣнія, подобнаго запаха мнѣ не приходилось болѣе слышать, но я видѣла и отца, и мать, и сестеръ... Тогда я была слишкомъ молода, чтобы знать, гдѣ я... Я играла еще на берегу моря... Но какъ хорошо я себя помню зрячей!... Однажды я смотрѣла на снѣгъ съ вершины горъ... Я начинала уже узнавать тѣхъ, кому суждено было быть несчастными».

Наконецъ, по сухимъ листьямъ раздается шумъ быстрыхъ, но еще отдаленныхъ шаговъ. У слѣпыхъ пробуждается надежда, что возвратился священникъ. Большая собака вбѣгаетъ въ лѣсъ и бѣжитъ мимо слѣпыхъ.

Первый слѣпорожденный. «Кто это?—Кто вы такой? Сжальтесь надъ нами, мы ждемъ такъ давно!.. (Собака останавливается и кладетъ свои переднія лапы на колѣни слѣпого). Ахъ! Ахъ, Что это вы положили мнѣ на колѣни?.. Что это такое?.. Не жи-

вотное ли это?—Это, кажется, собака?... Да! Да! Это собака изъ богадѣльни! Поди сюда! Поди сюда! Она пришла насъ освободить!»

Первый слѣпорожденный встаетъ, увлекаемый собакой, которая ведетъ его къ священнику и останавливается. Тутъ мы доходимъ до вершины безысходнаго трагизма. Собака открываетъ, что среди слѣпыхъ есть мертвецъ и что этотъ мертвецъ—старый священникъ, единственный ихъ руководитель. Онъ никуда не уходилъ, онъ все время былъ среди нихъ, но онъ умеръ. Тогда слѣпыхъ охватываетъ безпредѣльный ужасъ.

Слѣпой старикъ. «Мы ничего не знали... Мы никогда его не видали... Какъ могли мы знать, что происходитъ передъ нашими бѣдными слѣпыми глазами?... Онъ никогда не жаловался... Теперь уже поздно... При мнѣ умерло трое... Но не такой смертью!.. Теперь за нами очередь»...

Изрѣдка прорывается у нихъ лучъ надежды, что монахини выйдутъ изъ богадѣльни или что ихъ увидятъ съ маяка, но затѣмъ опять наступаетъ состояніе безнадежности. Идетъ снѣгъ. Ребенокъ сумасшедшей слѣпой плачетъ.

Молодая слѣпая. «Онъ видитъ! Онъ видитъ! Онъ плачетъ, какъ будто что-то видитъ». Молодя слѣпая приподнимаетъ ребенка надъ головами слѣпыхъ. Этотъ ребенокъ послѣдняя соломенка, за которую они хватаются.

Слѣпая старуха. «Сжальтесь надъ нами!»

Символическій смыслъ этой замѣчательной трагедіи ясенъ. Трагическая судьба слѣпыхъ символизируетъ собою трагическую судьбу всего человѣчества. Человѣкъ пришелъ на землю откуда-то издалека, онъ смутно припоминаетъ, что видѣлъ когда-то и свѣтъ, и солнце, онъ жаждетъ теперь увидѣть, жаждетъ познать истину и правду, но бродитъ въ потемкахъ. Религія была его руководителемъ, но она состарилась и умерла. Человѣкъ не сразу замѣтилъ, что религія умерла, и что онъ остался въ темномъ лѣсѣ міровой жизни безъ всякаго руководителя. Понявъ, что религія умерла, человѣкъ почувствовалъ безысходный трагизмъ своего положенія: для него нѣтъ выхода изъ безконечнаго темнаго лѣса. Тутъ цѣликомъ сказалось пессимистическое невѣріе Метерлинка въ человѣческій разумъ и прогрессъ. Спасенія можно искать только въ искусствѣ и красотѣ, которыя, можетъ быть, символизируются въ ребенкѣ, рожденномъ сумасшедшей слѣпой.

Теперь переходимъ къ «Аглавенѣ и Селизеттѣ» и «Пеллеасу и Мелисандѣ», самымъ поэтическимъ вещамъ Метерлинка, необык-

новенно оригинальнымъ и красивымъ по формѣ и посвященнымъ трагедіи любви, которой не касаются первыя три пьесы. «Аглавена и Селизетта» и «Пеллеасъ и Мелисанда» болѣе походитъ на прежнія драмы въ томъ отношеніи, что онѣ состоятъ изъ пяти актовъ и въ нихъ есть индивидуально очерченные характеры, которыхъ нѣтъ ни въ «Тайнахъ души», ни во «Вторженіи смерти», ни въ «Слѣпыхъ». Это психологическія драмы. Тутъ выведены своеобразные типы Метерлинковскихъ женщинъ, нѣжныхъ, прекрасныхъ, ангелоподобныхъ. Во всемірной литературѣ нѣтъ произведенія, въ которомъ драма происходила бы въ атмосферѣ такой душевной красоты, какъ въ этихъ двухъ пьесахъ Метерлинка.

«Аглавена и Селизетта»—это глубокая психологическая трагедія, безъ сложной фабулы и безъ шумныхъ внѣшнихъ событій. Сюжетъ старый, но никогда еще онъ не былъ разработанъ такъ своеобразно и внутренній трагизмъ любви не изображался такимъ вѣчнымъ, такимъ независимымъ отъ всего внѣшняго, отъ всего, что есть въ людяхъ злобнаго и некрасиваго, отъ всей грязи жизни. Какъ и всегда, у Метерлинка дѣйствіе происходитъ внѣ времени и пространства, въ глубинѣ человѣческой души. Въ замкѣ тихо живутъ два любящихъ существа, Мелеандръ и Селизетта. Мелеандръ читаетъ письмо отъ Аглавены, вдовы брата Селизетты, которая извѣщаетъ о своемъ пріѣздѣ. Она пишетъ: «Я васъ видѣла только разъ, Мелеандръ, во время суеты и хлопотъ моей свадьбы;—моя бѣдная свадьба, увы! мы на ней не замѣтили гостя, котораго никогда не приглашаютъ и который всегда садится на мѣстѣ ожидаемаго счастья. Я васъ видѣла только разъ, уже болѣе трехъ лѣтъ тому назадъ; а, между тѣмъ, я ѣду къ вамъ съ такимъ спокойствіемъ, какъ будто бы мы дѣтьми спали въ той же колыбели... Я увѣрена въ томъ, что найду брата!.. Мы почти ничего не сказали другъ другу, но сказанныя вами нѣсколько словъ прозвучали для меня иначе, чѣмъ все, что я до этого слышала... И какъ я спѣшу поцѣловать Селизетту!.. Она должна быть такой доброй, она должна быть такой красивой, потому что она васъ любитъ и вы ее любите! Я буду ее любить гораздо больше, чѣмъ вы ее любите, такъ какъ я умѣю больше любить; я была несчастна... И теперь я счастлива, оттого что страдала, я подѣлюсь съ вами тѣмъ, что пріобрѣтается въ печали. Мнѣ иногда кажется, что дань, которую я заплатила, хватитъ на насъ троихъ; что судьбѣ нечего будетъ больше требовать и что мы можемъ ожидать чудной жизни. У насъ не будетъ другой заботы, кромѣ заботы о счастьѣ. И для васъ, и

для меня, и для Селизетты, по немногому, что вы мнѣ о ней говорили, счастье заключается только во всемъ лучшемъ, что есть въ нашей душѣ. У насъ будетъ только одна забота, сдѣлаться какъ можно болѣе прекрасными подъ вліяніемъ усиливающейся любви всѣхъ насъ троихъ; и мы сдѣлаемся хорошими отъ этой любви. Мы создадимъ столько красоты въ насъ самихъ и вокругъ насъ, что не останется больше мѣста для несчастья и печали; и если несчастье и печаль все-таки пожелаютъ войти, они сами должны сдѣлаться красивыми, прежде, чѣмъ посмѣютъ постучать въ нашу дверь»...

Селизетта спрашиваетъ Мелеандра - красива ли Аглавена? *Мелеандръ.* «Да, очень красива». *Селизетта.* «На кого она похожа»? *Мелеандръ* «Она не походитъ на другихъ женщинъ... Это иная красота, вотъ и все... Красота болѣе странная и болѣе духовная»... *Селизетта.* «Я знаю, что я не красива»... *Мелеандръ.* Ты этого не скажешь больше, когда она будетъ здѣсь. Въ ея присутствіи нельзя сказать того, чего не думаешь или что безполезно».

Тутъ уже завязывается трагедія любви. Мелеандръ говоритъ Селизеттѣ, что послѣ пріѣзда Аглавены они будутъ любить другъ друга больше, иначе, глубже. На это Селизетта отвѣчаетъ: «Люби ее, если ты ее любишь. Я уйду».

Она почувствовала своей нѣжной и чуткой душой, что въ ихъ тихую жизнь вторгается существо болѣе сильное, которое будетъ близкимъ и необходимымъ для Мелеандра. Входитъ Аглавена. Аглавенѣ, Мелеандру и Селизеттѣ такъ много нужно сказать другъ другу, но, какъ и всегда въ этихъ случаяхъ, они разговариваютъ о мелочахъ. Старая бабушка Селизетты говоритъ, пристально глядя на Аглавену: «Я не знаю, можно ли быть такой красивой».

Въ слѣдующей сценѣ въ саду встрѣчаются Аглавена и Мелеандръ. Они говорятъ о томъ, что они составляютъ другъ для друга, какъ близки ихъ души... Этотъ разговоръ непередаваемо прекрасенъ, въ немъ нѣтъ ни одного банальнаго слова, любовь выражается въ совершенно новыхъ необычныхъ формахъ.

Мелеандръ. «Когда ты мнѣ говоришь, я слышу впервые голосъ собственной души»... *Аглавена.* «Я тоже, Мелеандръ, когда ты мнѣ говоришь, я слышу собственную душу; и когда я молчу, я слышу твою душу... я не могу уже найти моей души безъ того, чтобы не встрѣтить твоей. Я не могу больше искать твоей души безъ того, чтобы найти мою»... *Мелеандръ.* «Мы заключаемъ въ себѣ одинъ и тотъ же міръ... Богъ ошибся, когда онъ сдѣлалъ

двѣ души изъ нашей души»... *Аглавена.* «Гдѣ же ты былъ. Мелеандръ, въ теченіе этихъ двухъ лѣтъ, когда я ждала такой одинокой!» *Мелеандръ.* «Я тоже ждалъ одинокимъ и пересталъ надѣяться».

И вдругъ наверху блаженства они вспоминаютъ еще объ одномъ существѣ. о Селизеттѣ. *Аглавена.* «Почему бы ей не подняться вмѣстѣ съ нами къ любви, которая не знаетъ всѣхъ мелочей любви? Она болѣе прекрасна. чѣмъ ты думаешь, Мелеандръ; мы ей протянемъ руку: она сумѣетъ за нами послѣдовать; и возлѣ насъ она не будетъ плакать»... *Мелеандръ...* «Ты не сестра мнѣ, Аглавена, я не могу любить тебя, какъ сестру»... *Аглавена.* «Это правда, что ты не братъ мнѣ, Мелеандръ; именно вслѣдствіе этого мы должны страдать». Въ теченіе этого разговора Аглавена произноситъ слова, очень характерныя для Метерлинка, для его культа душевной мягкости и красоты: «Я думаю, что рѣдко ошибаются, когда стараются взять страданіе у болѣе слабаго, чтобы принять его на себя». *Мелеандръ.* «Ты прекрасна, Аглавена». *Аглавена.* «Я люблю тебя. Мелеандръ»... *Мелеандръ.* «Это ты плачешь, Аглавена». *Аглавена.* «Нѣтъ, это ты, Мелеандръ». *Мелеандръ.* «Это мы дрожимъ»... *Аглавена.* «Да». Они цѣлуются. За деревьями слышенъ крикъ страданія. Видно, какъ Селизетта бѣжитъ къ замку.

Въ слѣдующей сценѣ Аглавена спитъ на скамейкѣ на берегу озера. Входитъ Селизетта и предупреждаетъ Аглавену, что она могла упасть въ воду. Аглавена пользуется этимъ чтобы поговорить по душѣ съ Селизеттой. «Я видѣла твою душу, Селизетта. потому что ты меня сейчасъ любила противъ собственнаго желанія» говоритъ первая. Между этими двумя соперницами не существуетъ обычной пошлой ревности, для этого въ нихъ слишкомъ много душевной красоты, мягкости и нѣжности. Онѣ любятъ другъ друга

Аглавена. «Онъ будетъ любить въ тебѣ то, что онъ любилъ во мнѣ, потому-что это то же самое... Нѣтъ на свѣтѣ человѣка. который бы на меня такъ походилъ, какъ Мелеандръ. Какъ бы онъ могъ не любить тебя, разъ я тебя люблю, и какъ бы я могла его любить, если бы онъ не любилъ тебя»?.. *Селизетта.* «А! Я начинаю любить тебя, любить тебя, Аглавена»! *Аглавена.* «Я люблю тебя уже давно, Селизетта». Послѣ этой сцены между Аглавеной и Селизеттой начинается борьба, но это есть борьба двухъ душъ. изъ которыхъ каждая жаждетъ величайшей красоты, въ этой трагической борьбѣ нѣтъ и тѣни обычнаго соперничества, мелкой злобы и мстительности.

Душевное состояніе Мелеандра выражается слѣдующими, глубоко искренними словами, съ которыми онъ обращается къ Celизеттѣ: «Когда я возлѣ тебя, я думаю о ней; а когда я возлѣ нея, я о тебѣ думаю».

Въ пьесѣ Метерлинка нѣтъ лжи. Мелеандръ любитъ и Аглавену и Селизетту. Это очень смѣлая и оригинальная постановка вопроса, въ ней есть глубокая правда, которую люди, можетъ быть, еще не скоро поймутъ и оцѣнятъ.

Мелеандръ говоритъ Селизеттѣ: «Думаешь ли ты, что счастье, которое было бы основано на страданіяхъ маленькаго существа, такого чистаго, такого нѣжнаго, какъ ты, было бы продолжительнымъ и достойнымъ насъ счастьемъ?.. Думаешь ли, что я могъ бы цѣловать Аглавену и что она могла бы меня любить, если бы одинъ изъ насъ принялъ это счастье? Мы любимъ другъ друга гдѣ-то выше насъ самихъ, Селизетта, мы любимъ другъ друга тамъ, гдѣ мы красивы и чисты, а тамъ мы встрѣчаемъ и тебя.

Аглавена говоритъ Селизеттѣ: «Мы всѣ трое приносимъ жертву чему-то, что не имѣетъ даже названія и что все-таки гораздо сильнѣе насъ... Но не странно ли это, Селизетта? я люблю тебя, я люблю Мелеандра, Мелеандръ любитъ меня, онъ также любитъ тебя, ты любишь насъ обоихъ, и мы все-таки не могли бы жить счастливо, *потому что не насталъ еще часъ, когда человѣческія существа могутъ соединяться такимъ образомъ* (курсивъ Н. Б.)»

Это безсмертное мѣсто, настоящее этическое и эстетическое откровеніе, за которое когда-нибудь воздвигнутъ Метерлинку памятникъ. Въ этихъ словахъ скрывается весь смыслъ пьесы. Это красота будущаго, связанная съ высшей человѣчностью. «Я хочу поцѣловать тебя такъ человѣчно, —говоритъ Аглавена Селизеттѣ,— какъ только можетъ одно человѣческое существо поцѣловать другое». Аглавена хочетъ уѣхать, потому что вдали отъ Мелеандра она лучше сохранитъ ту душевную красоту, за которую онъ ее любитъ. Но Селизетта тоже рѣшила уйти, у этого маленькаго существа есть свой планъ. «Маленькая Селизетта тоже можетъ быть красива... ты увидишь, ты увидишь... А! Вы оба будете меня любить сильнѣе». Она беретъ свою маленькую сестру Уссалину и подымается на верхушку старой башни. Тамъ она наклоняется надъ развалившейся стѣной со стороны моря. Часть стѣны рушится, слышенъ шумъ отъ паденія и легкій крикъ ужаса. Въ послѣднемъ дѣйствіи Аглавена хочетъ узнать отъ умирающей Селизетты правду.

Аглавена. «Моя бѣдная, маленькая Селизетта, я преклоняюсь

передъ тобой, потому что ты такъ прекрасна... Ты просто сдѣлала самое красивое изъ всего, что можетъ сдѣлать любовь, когда она ошибается... Но теперь я прошу тебя сдѣлать еще что-то болѣе красивое, во имя другой любви, которая не ошибается... Ты держишь въ этотъ моментъ въ своихъ маленькихъ губкахъ глубокое спокойствіе всей нашей жизни». Селизетта умерла, не сказавъ, какъ и почему она упала съ башни.

Аглавена и Селизетта лучшее изъ произведеній Метерлинка, произведеніе геніальное, я бы даже сказалъ пророческое. Я особенно настаиваю на глубокомъ этическомъ значеніи этой драмы. Въ ней открываются тѣ идеальныя, духовныя основы любви, которыя указываютъ на выходъ изъ трагизма, на его высшее преодолѣніе. Только въ будущемъ это можетъ сдѣлаться болѣе яснымъ, чѣмъ у Метерлинка, но во всякомъ случаѣ трагическая любовь Аглавены, Селизетты и Мелеандра такъ прекрасна, такъ возвышается надъ всѣмъ мелкимъ и преходящимъ, что чувствуется какое-то примиреніе съ безысходностью.

«Пеллеасъ и Мелисанда» не такая глубокая по содержанію пьеса, какъ «Аглавена и Селезетта», но самая красивая по формѣ и самая поэтическая вещь Метерлинка. Это настоящая музыка въ поэзіи. Сюжетъ очень простой. Голо нашелъ маленькое, прекрасное, таинственное существо Мелисанду въ лѣсу, на берегу озера. Онъ привелъ ее въ свой замокъ и сдѣлалъ своей женой. Между Мелисандой и младшимъ братомъ Голо Пеллеасомъ гдѣ-то въ глубинѣ души тихо зарождается любовь. Инстинктъ красоты управляетъ этими «дѣтьми», какъ называетъ ихъ Голо, и любовь ихъ носитъ какой-то неземной характеръ. Мелисанда нашла себѣ родственную душу въ Пеллеасѣ, онъ понялъ ея грусть о небѣ, чего не понималъ Голо, добрый и любящій, но слишкомъ старый и грубый. Печать глубокой грусти лежитъ на любви Пеллѳаса и Мелисанды, она является воплощеніемъ трагической красоты. Сцена, которая происходитъ между Пеллеасомъ, поднимающимся по витой лѣстницѣ, и Мелисандой, наклоняющейся изъ окна, когда ея чудные волосы падаютъ на Пеллеаса, принадлежитъ къ перламъ всемірной поэзіи. Голо не въ состояніи возвыситься до пониманія красоты и святости любви этихъ «дѣтей», и они погибаютъ. Но Мелисанда умерла не отъ раны, нанесенной ей Голо, отъ этой маленькой раны, по словамъ доктора, не могла бы умереть и птичка, она не могла жить, она родилась для смерти. «Это было маленькое существо,—говоритъ дѣдъ Голо и Пеллеаса Аркель,—такое застѣнчивое и молчаливое...

Это было маленькое существо, таинственное, какъ и все на свѣтѣ».

Тутъ опять мы стоимъ лицомъ къ лицу съ внутреннимъ трагизмомъ любви. Крупная заслуга Метерлинка въ томъ, что онъ изобразилъ этотъ трагизмъ, какъ *вѣчное* начало, очищенное отъ преходящихъ мелочей эмпирическаго бытія. Содержаніе Метерлинковской трагедіи отвлечено отъ соціальныхъ узъ и историческихъ чувствъ.

Въ своихъ книгахъ «Le Trésor des Humbles» и «La sagesse et la destinée» Метерлинкъ даетъ ключъ къ философскому пониманію своихъ трагедій. Первая статья изъ сборника «Le Tresor des Humbles» называется «Le silence» (Молчаніе). Тутъ онъ съ необыкновенной красотой развиваетъ свою любимую мысль, что все важное и великое въ человѣческой жизни происходитъ въ тишинѣ и молчаніи, что обыкновенныя слова не могутъ выразить того, что происходитъ въ глубинѣ человѣческой души. Это такъ характерно для драмъ Метерлинка. Все, что есть въ человѣческой душѣ мягкаго, нѣжнаго и красиваго, нашло себѣ отраженіе у Метерлинка; все, что въ ней есть злого, грубаго и жесткаго—непонятно и чуждо ему. Въ немъ нѣтъ той мощи и того протеста, который мы находимъ у Нитцше или Ибсена, въ немъ слишкомъ мало прометеевскаго. Это пассивный христіанинъ нашихъ дней, въ немъ больше доброты и жалости къ человѣческому страданію, чѣмъ у кого бы то ни было изъ современныхъ писателей. «Въ сущности, говоритъ онъ, если бы каждый имѣлъ мужество слушать только самый простой, самый близкій, самый настоятельный голосъ собственной совѣсти, единственной несомнѣнной обязанностью было бы облегчить вокругъ себя, въ какъ можно болѣе широкомъ кругу, какъ можно большее количество страданій» [1]). Оригинальность Метерлинка въ томъ что онъ органически соединяетъ доброту съ красотой. И я думаю, что «метерлинковское» въ человѣческой душѣ столь же вѣчно, какъ и «нитцшеанское», такъ какъ всегда въ ней будетъ соединяться «ангельское» и «демоническое».

Трагическое міросозерцаніе Метерлинка проникнуто глубокимъ пессимизмомъ, онъ не видитъ исхода и примиряется съ жизнью только потому, что «міръ можетъ быть оправданъ, какъ эстетическій феноменъ». Метерлинкъ не вѣритъ ни въ могущество человѣческой воли, активно пересоздающей жизнь, ни въ могущество

[1]) „La sagesse et la destinée“, стр. 2.

человѣческаго разума, познающаго міръ и освѣщающаго путь. Это чрезвычайно характерно для цѣлаго направленія, которое часто огульно называютъ «декаденствомъ».

Утонченная человѣческая душа, оскорбленная грубостью окружающей жизни, чувствуетъ себя вырванной изъ нея: она больна нравственной проблемой, протестуетъ противъ ея опошленія гедонизмомъ и утилитаризмомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ приходитъ къ имморализму; она жаждетъ религіи и не имѣетъ ея; она возмущается слишкомъ многимъ, зло на каждомъ шагу давитъ ее, и вмѣстѣ съ тѣмъ она часто обоготворяетъ все, фаталистически утверждая, что все благо, что есть. Въ современной жизни существуетъ цѣлое теченіе, —теченіе очень интересное, указывающее на какой-то духовный переломъ, на исканіе новыхъ путей и новыхъ идеаловъ. Оно слагается изъ людей, всей своей душой протестующихъ противъ пошлости жизни, противъ мѣщанства, противъ угашенія духа и буржуазнаго увлеченія внѣшними матеріальными интересами. Эти новые люди протестуютъ противъ разсудочной культуры во имя культуры трагической красоты; но они слишкомъ часто стоятъ въ сторонѣ отъ великаго освободительнаго движенія человѣчества и оторваны отъ историческихъ традицій человѣческаго разума.

Съ философской точки зрѣнія трагизмъ есть эмпирическая безысходность. Трагизмъ показываетъ, что жизнь, какъ эмпирическое сцѣпленіе явленій, лишена смысла, но именно трагизмъ заставляетъ съ особенною силой ставить вопросъ о смыслѣ и цѣли жизни. Спиритуалистическая метафизика преодолѣваетъ эмпирически-безысходный трагизмъ жизни и приводитъ къ тому высшему, окончательному оптимизму, который не имѣетъ ничего общаго съ пошлымъ довольствомъ и даже предполагаетъ негодованіе, тоску и печаль. Міръ долженъ быть оправданъ не только какъ эстетическій феноменъ, но такъ же, какъ феноменъ нравственный и разумный.

Выше я указалъ, что трагизмъ жизни, въ концѣ-концовъ, коренится въ иллюзіи эмпирической дѣйствительности. Внутри ея нѣтъ исхода трагизму, нельзя найти смысла жизни, не можетъ быть окончательно уничтожено зло, не можетъ окончательно восторжествовать правда и не можетъ прекратиться печаль человѣческаго духа по своей идеальной мечтѣ. Но философскій идеализмъ находитъ выходъ. Разрушая наивный реализмъ въ теоріи познанія, онъ ведетъ насъ къ признанію *духовной* природы человѣка и міра и къ возстановленію правъ человѣческаго *разума*, который долго былъ въ плѣну у чувственности и разсудка. Такимъ образомъ

гносеологически преодолѣвается одинъ изъ основныхъ источниковъ пессимизма—агностицизмъ. Агностицизмъ—это болѣзнь девятнадцатаго вѣка, которую позитивисты пытались возвести въ философскій принципъ. Эта болѣзнь была особенно мучительна для многихъ идеалистически настроенныхъ душъ, зараженныхъ позитивизмомъ. Метерлинкъ и люди его духовнаго склада тоже агностики, они не вѣрятъ въ могущество мысли, не способны преодолѣть тотъ позитивизмъ, который ихъ давитъ, который имъ противенъ. Они ищутъ выхода въ мистицизмѣ, который долженъ вознаградить ихъ за всѣ утраты, понесенныя отъ вторженія позитивизма и матеріализма въ ихъ идеалистическую душу. Мистицизмъ всегда бываетъ симптомомъ потребности въ новомъ міросозерцаніи.

По моему глубокому и основному убѣжденію изъ трагедіи познанія есть только одинъ достойный человѣка выходъ: возвращеніе къ той пламенной вѣрѣ въ человѣческій разумъ, которая жила у величайшихъ мыслителей человѣчества, у Платона и Аристотеля, Спинозы и Лейбница, Фихте и Гегеля,—вѣры, которой былъ силенъ и кенигсбергскій мудрецъ, обращенный одной стороной своего духа къ агностицизму. Позитивисты-агностики напрасно ведутъ свое происхожденіе отъ Канта. Философія Канта была критическимъ переломомъ въ исторіи метафизики, въ ней много здороваго скептицизма, но у Канта никогда не угасала вѣра въ человѣческій разумъ, какъ носителя высшихъ *идей*, онъ написалъ критику разума, и его критика была прежде всего памятникомъ, воздвигнутымъ *нравственно-разумной* природѣ человѣка. Та Фаустовская жажда познанія, жажда абсолютной истины, которая исполнена глубокаго трагизма и приводитъ слабыя и больныя души къ безысходному пессимизму и слѣпому мистицизму, съ точки зрѣнія философскаго идеализма открываетъ человѣческому духу перспективы вѣчности и безконечности, перспективы безпредѣльнаго развитія къ высшему совершенству, которое каждая душа безмолвно называетъ Божествомъ. Возстановленный въ своихъ правахъ человѣческій разумъ долженъ создать новую метафизику, которая будетъ лишь дальнѣйшимъ шагомъ въ постепенномъ раскрытіи единой вѣчной метафизики, основанной Платономъ.

Та человѣческая душа, которую отражаетъ въ своихъ твореніяхъ Метерлинкъ и вся «декадентская» литература, извѣрилась не только въ силу мысли, но и въ прогрессъ человѣчества, тотъ безконечный прогрессъ, который былъ религіей людей XIX вѣка. Но человѣчество вернется къ преображенной идеѣ прогресса, по-

нимаемаго въ духѣ трагедіи Прометея, а не въ духѣ плоскаго гедонизма. Только тогда трагедія заболѣвшей человѣческой воли найдетъ себѣ доблестный исходъ, и будетъ устраненъ тотъ пессимизмъ, который ведетъ къ дряблости. Это есть призывъ къ вѣрѣ въ жизнь, въ ея растущую цѣнность. Я говорю о прогрессѣ, идеи этической и религіозной, а не объ эволюціи, не о процессѣ, лишенномъ смысла и цѣли. Обоснованіе этой революціонно-идеалистической идеи можно скорѣе найдти въ философіи Фихте, чѣмъ въ философіи Спенсера. Безконечное совершенствованіе человѣчества предполагаетъ нравственный міропорядокъ и сверхъ-эмпирическій міръ идеальныхъ нормъ, которыми все оцѣнивается въ эмпирической дѣйствительности. Прогрессъ человѣчества открываетъ передъ нами безконечность, и тутъ трагизмъ всѣхъ человѣческихъ стремленій находитъ себѣ исходъ. Творить красоту и добро, творить то цѣнное, по чемъ тоскуетъ человѣкъ, можно только, создавая высшія формы жизни и культуры, и потому посильное участіе въ освободительной борьбѣ человѣчества, въ уничтоженіи гнета и несправедливости обязательно для всякаго сознательнаго человѣка. Чаянія лучшаго будущаго могутъ быть связаны только съ синтезомъ того реализма, который присущъ современному соціальному движенію и который нашелъ себѣ лучшее выраженіе въ марксизмѣ, съ тѣмъ идеализмомъ, который духовная аристократія должна внести въ это движеніе.

Подведемъ итоги. Я бы формулировалъ такъ философскую сущность трагизма: трагическая красота страдающихъ и вѣчно недовольныхъ есть единственный достойный человѣка путь къ блаженству праведныхъ. Огромная не только литературная, но и обще-культурная заслуга Метерлинка въ томъ, что онъ вноситъ въ обыденное сознаніе людей, опошленное мѣщанствомъ, духъ трагической красоты, необыкновенной мягкости и человѣчности и такимъ образомъ облагораживаетъ человѣка, духовно аристократизируетъ его и указываетъ на какое-то высшее предназначеніе. Отрицательныя стороны Метерлинка и всего «декадентства» въ невѣріи въ человѣческій разумъ, въ отсутствіи активности. Новое искусство и «новые люди», душа которыхъ мучится высшими духовными запросами, должны соединиться съ борцами за свободу и справедливость на землѣ, и тогда, можетъ быть, исчезнетъ дряблость однихъ и грубость другихъ. И обѣ стороны должны прежде всего проникнуться безусловнымъ уваженіемъ къ разуму и къ тѣмъ людямъ теоретической мысли, которые ищутъ свѣта и истины.

Пора уже поставить во главѣ ума всего нашего міросозерцанія и нашего этическаго отношенія къ жизни идею *личности*, которая заключаетъ въ себѣ наибольшее духовное содержаніе.

Но только на почвѣ религіи возможно окончательное объединеніе истины, добра и красоты и признаніе ихъ единой правдой, многообразной лишь въ эмпирической видимости. Такая религія нужна человѣку, такъ какъ безъ нея онъ не можетъ справиться съ трагическими проблемами, поставленными загадкой бытія. Новымъ дѣломъ для грядущаго человѣчества будетъ созданіе моста между «царствомъ Божіимъ на землѣ», царствомъ свободы и справедливости, и тѣмъ «царствомъ небеснымъ», по которомъ всегда будетъ тосковать трагическій духъ человѣка.

Этическая проблема въ свѣтѣ философскаго идеализма [1]).

Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir...*

Kant. „Kritik der praktischen Vernunft".

Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst, nicht bloss als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit als Zweck betrachtet werden.

Kant. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten".

Ich gehe durch dies Volk und halte die Augen offen: sie sind kleiner geworden und werden immer kleiner:—das aber macht ihre Lehre von Glück und Tugend.

Zu viel schonend, zu viel nachgebend: so ist euer Erdreich! Aber dass ein Baum *gross* werde, dazu will er um harte Felsen harte Wurzeln schlagen!..

Ach, dass ihr mein Wort verstündet: thut immerhin, was ihr wollt,—aber seid erst solche, die *wollen können!*

Nietzsche. „Also sprach Zarathusra".

Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?

Nietzsche. „Also sprach Zarathustra".

I.

Цѣль моей статьи—сдѣлать опытъ постановки этической проблемы на почвѣ философскаго идеализма. Я хотѣлъ бы это выполнить, хоть и въ общихъ, но по возможности опредѣленныхъ чертахъ. Тема наша родственна каждому сознательному человѣку, особенно теперь, когда нравственные вопросы опять поднимаются съ мучительной напряженностью и когда хлынувшая на насъ идеалистическая волна требуетъ освѣщенія всѣхъ временныхъ соціальныхъ проблемъ съ точки зрѣнія вѣчной этической проблемы. Построеніе философской этики, какъ высшаго судилища всѣхъ че-

[1]) Напечатано въ сборникѣ „Проблемы идеализма" въ 1902 году.

ловѣческихъ стремленій и дѣяній, есть, можетъ быть, важнѣйшая задача современной мысли и каждый философствующій надъ проблемами жизни умъ долженъ нести сюда свою лепту. Я говорю не о мелочной практической морали, которую врядъ ли возможно философски дедуцировать и которая кладетъ роковую печать пошлости на работу философа, я говорю о философской постановкѣ основныхъ проблемъ нравственной жизни [1]. Этика не есть соціологическая и психологическая наука, отыскивающая законы сущаго, это—философская дисциплина, устанавливающая нормы должнаго. «Въ практической философіи,—говоритъ Кантъ,—дѣло идетъ не объ основаніяхъ того, что *происходитъ*, а о законахъ того, что *должно происходить*, хотя бы это никогда не происходило» [2]).

Этика начинается противоположеніемъ *сущаго* и *должнаго*, только вслѣдствіе этого противоположенія она возможна. Отрицаніе должнаго, какъ самостоятельной категоріи, независимой отъ эмпирическаго сущаго и не выводимой изъ него, ведетъ къ упраздненію не только этики, но и самой нравственной проблемы. Этика въ единственномъ достойномъ смыслѣ этого слова не есть научное изслѣдованіе существующей нравственности, нравовъ и нравственныхъ понятій: нравственная проблема, съ которой она имѣетъ дѣло, лежитъ по ту сторону обыденной, условной житейской морали и эмпирическаго добра и зла.

Прежде всего нужно разсмотрѣть этическую проблему съ гносеологической ея стороны, и тутъ мы должны признать *формальную* неустранимость категоріи должнаго (о содержаніи этой категоріи пока еще нѣтъ рѣчи). Попытки позитивистовъ и имморалистовъ устранить идею должнаго и держаться исключительно за существующее очень наивны, а иногда даже комичны. Отрица-

---

[1]) Въ философской литературѣ я не могъ бы указать ни одной практической этики, которая не принижала бы достоинства философа и философіи. Когда переходишь напримѣръ отъ теоретической части „Этики" Вундта къ ея практической морали, то испытываешь какое-то непріятное чувство. То же можно сказать объ этикѣ Спенсера, Паульсена, Гефдинга и мн. др. Къ высшимъ философскимъ принципамъ искусственно приклеивается самая обыденная мѣщанская мораль.

[2]) См. Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" См. книгу Виндельбанда „Präludien", главнымъ образомъ статьи „Normen und Naturgesetze", „Kritische oder genetische Methode" и „Vom Prinzip der Moral". См. также Simmel „Einleitung in die Moralwissenschaft".

Этимъ нисколько, конечно, не исключается психологическое и соціологическое изслѣдованіе развитія нравственности.

тель должнаго на каждомъ шагу измѣняетъ самому себѣ и вступаетъ въ самое чудовищное противорѣчіе со своими противоэтическими утвержденіями. Съ языка «имморалиста» слишкомъ часто срывается протестъ противъ того или другого проявленія сущаго и слѣдовательно оцѣнка этого сущаго, слишкомъ часто изъ его устъ слышится призывъ къ тому, чего нѣтъ въ дѣйствительности, призывъ къ лучшему и высшему съ его точки зрѣнія. Человѣкъ долженъ переоцѣнить всѣ моральныя цѣнности, человѣкъ долженъ отстаивать свое «я» противъ всякихъ на него посягательствъ, человѣкъ долженъ возвыситься надъ постыднымъ чувствомъ жалости, человѣкъ долженъ быть сильнымъ и властнымъ, человѣкъ долженъ быть «сверхчеловѣкомъ». Такъ говоритъ ницшеанецъ и имѣетъ наивность считать себя «имморалистомъ», ему кажется, что онъ стоитъ «по ту сторону добра и зла» и окончательно похоронилъ идею должнаго, ассоціирующуюся для него съ антипатичной рабской моралью. Въ дѣйствительности же нашъ «имморалистъ» стоитъ только по ту сторону историческаго добра и зла, по ту сторону исторической морали той или другой эпохи, и въ вѣчную идею должнаго онъ пытается влить новое нравственное содержаніе. Весь Ницше есть страстный, мучительный протестъ противъ дѣйствительности, противъ сущаго и протестъ во имя идеала, во имя должнаго. Я еще буду говорить о Ницше и мы увидимъ, что проповѣдь «сверхчеловѣка» есть проповѣдь абсолютнаго долга [1]).

Въ исторіи слишкомъ часто данную дѣйствительность съ ея моральными вкусами и требованіями считаютъ за должное, а бунтъ противъ нея за нарушеніе долга. Это вызываетъ массу психологическихъ иллюзій, которыя закрѣпляются въ ложныхъ теоретическихъ идеяхъ. И никакъ не могутъ понять, что чистая идея должнаго есть идея революціонная, что она символъ возстанія противъ дѣйствительности во имя идеала, противъ существующей морали во имя высшей, противъ зла во имя добра. Я сейчасъ беру категорію должнаго въ ея формальной гносеологической чистотѣ, дальше я разсмотрю ее съ другихъ сторонъ. Кантъ больше всѣхъ сдѣлалъ для окончательнаго утвержденія самостоятельности

---

[1]) См. оригинальную и очень искренно написанную книжку Л. Шестова „Идея добра въ ученіи гр. Толстого и Фр. Ницше". Г. Шестовъ съ отвращеніемъ говоритъ о долгѣ, о нравственной философіи Канта, о всякой моральной проповѣди, но все это сплошное недоразумѣніе. Въ сущности г. Шестовъ жаждетъ „добра" и не даромъ кончаетъ свою книгу словами: „нужно искать Бога".

категоріи должнаго, какъ принципа даннаго a priori нашему сознанію, и такимъ образомъ сдѣлалъ этику независимой отъ научнаго познанія [1]. Это его безсмертная заслуга и философская этика должна примыкать къ Канту. Нравственная оцѣнка сущаго съ точки зрѣнія должнаго присуща всякому сознанію: всѣ споры о добрѣ и злѣ, вся смѣна различныхъ системъ морали происходятъ въ предѣлахъ этой вѣчной этической функціи и тутъ нельзя стать «по ту сторону». Итакъ, вслѣдъ за Кантомъ, прежде всего уже съ гносеологической точки зрѣнія, мы признаемъ самостоятельность этической категоріи должнаго, необходимость этической точки зрѣнія на жизнь и міръ, рѣзко отличающейся отъ точки зрѣнія научно-познавательной: нравственная проблема, проблема должнаго, не можетъ быть выведена изъ сущаго, изъ эмпирическаго бытія, а этика, т.-е. философское ученіе о должномъ, автономна, она не зависитъ отъ науки, отъ познанія сущаго [2].

Прежде чѣмъ перейти отъ гносеологическихъ предпосылокъ къ дальнѣйшему разсмотрѣнію этической проблемы, я хочу сдѣлать нѣсколько разъясненій по поводу этической части моей книги «Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи», такъ какъ я, кажется, далъ поводъ къ нѣкоторымъ недоразумѣніямъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ я хочу точнѣе опредѣлить свое отношеніе къ точкѣ зрѣнія П. Б. Струве, развитой въ предисловіи къ моей книгѣ. Изъ моего изложенія будетъ видно, что со Струве у меня довольно значительныя гносеологическія разногласія, но этическихъ разногласій почти нѣтъ никакихъ.

«Для теоріи познанія,—говоритъ Струве,—нѣтъ противоположности болѣе рѣзкой, чѣмъ бытіе и долженствованіе, истинное и должное». Въ этихъ словахъ несомнѣнная истина переплетается съ недоразумѣніемъ. И для насъ съ точки зрѣнія теоріи познанія нѣтъ болѣе рѣзкой противоположности, чѣмъ противоположность между бытіемъ и долженствованіемъ, но это не есть возраженіе противъ телеологическаго критицизма. Телеологическій критицизмъ трансцедентально (не эмпирически) объединяетъ истину и добро

[1]) См. превосходное разсмотрѣніе нравственной философіи Канта въ книгѣ П. Новгородцева „Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ“.

[2]) Во избѣжаніе недоразумѣній оговариваюсь, что я противополагаю этику только положительной наукѣ. Что же касается метафизики, то она объединяетъ этику и науку въ высшемъ сверхэмпирическомъ познаніи.

въ общемъ понятіи нормальнаго, т.-е. должнаго, но онъ и не думаетъ объединять бытія и долженствованія, которые могутъ быть сведены къ единству только на почвѣ метафизики, до которой такіе телеологическіе критицисты, какъ напр. Виндельбандъ, не доходятъ [1]). Я совершенно не могу понять, почему Струве считаетъ возможнымъ замѣнить противоположеніе «бытіе и долженствованіе» противоположеніемъ «истинное и должное». Понятіе бытія нельзя отождествлять съ понятіемъ истиннаго, это было бы основано на смѣшеніи сознанія съ знаніемъ [2]): истинное съ точки зрѣнія теоріи познанія есть должное, а не сущее, хотя познавательно должное отнюдь не тожественно съ нравственно должнымъ, а только параллельно ему. Я согласенъ со Струве, что теорія познанія есть прежде всего аналитико-описательная дисциплина, но онъ вѣдь и самъ признаетъ, что на дальнѣйшей ступени для нея возникаетъ телеологическая проблема. Когда мы вводимъ въ теорію познанія понятіе истины, какъ цѣли познанія, мы ставимъ теологическую проблему. Истина есть цѣнность, которая *должна* быть осуществлена въ нашемъ познаніи, но можетъ не осуществляться. Основнымъ, внутреннимъ признакомъ истины является ея Geltung, и въ этомъ признакѣ она встрѣчается съ добромъ. Трансцендентальное объединеніе истины и добра въ понятіи общеобязательной нормы (должнаго) занимаетъ среднее мѣсто между полнымъ эмпирическимъ различіемъ истины и добра и ихъ полнымъ метафизическимъ тождествомъ. Еще разъ подчеркиваю, что при этомъ сохраняется непроходимая въ предѣлахъ эмпирической дѣйствительности и науки пропасть между сущимъ и должнымъ. Дуализмъ этики и науки твердо установленъ Кантомъ и я раздѣляю эту дуалистическую точку зрѣнія нисколько не менѣе Струве. Идеальную общеобязательность нравственнаго блага я сопоставляю вмѣстѣ съ другими телеологическими критицистами не съ естественной принудительностью опыта, въ которомъ дано сущее, а съ столь же идеальной общеобязательностью истины.

[1]) См. Виндельбандъ „Präludien", „Normen und Naturgesetze". Виндельбандъ даетъ самое классическое и изящное истолкованіе кантіанства въ духѣ телеологическаго критицизма. См. также прекрасную статью Б. Кистяковскаго „Категорія необходимости и справедливости" („Жизнь" май 1900 г.). Въ этой статьѣ разъясняется параллелизмъ логической и этической общеобязательности.

[2]) См. въ русской литературѣ книгу С. Аскольдова „Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи", гл. 1-я „Сознаніе и познаніе".

Всѣ аргументы позитивистовъ-эволюціонистовъ противъ независимой отъ опыта, абсолютной идеи должнаго обыкновенно бьютъ мимо цѣли, такъ какъ дѣлаютъ нравственный законъ, присущій субъекту, объектомъ научнаго познанія, т.-е. помѣщаютъ его въ міръ опыта, гдѣ все относительно. Мы прежде всего противополагаемъ абсолютный нравственный законъ, какъ должное, всему эмпирическому міру, какъ сущему, поэтому очень легко доказать, что въ сущемъ, которое является для насъ объектомъ опытнаго познанія, нѣтъ абсолютнаго долженствованія, но только по грубому недоразумѣнію это можно считать аргументомъ противъ Канта и тѣхъ, которые слѣдуютъ за нимъ въ нравственной философіи. Съ точки зрѣнія научнаго познанія, оперирующаго съ опытомъ, позитивистъ-эволюціонистъ можетъ только доказать, что должное (нравственный законъ) не существуетъ, т.-е. должное не есть сущее, но этого не нужно было и доказывать, это мы сами прекрасно знаемъ и принимаемъ, какъ исходный пунктъ своихъ этическихъ построеній. Позитивисты не хотятъ понять, что человѣческое сознаніе имѣетъ двѣ различныя, параллельныя стороны: познавательно-теоретическую, обращенную къ естественной закономѣрности опыта, т.-е. къ сущему, и нравственно-практическую, обращенную къ нормативной закономѣрности добра, т.-е. къ должному [1]). Позитивизмъ (= эмпиризмъ) пользуется научно-познавательной функціей сознанія и тогда, когда это неумѣстно, и слишкомъ наивно вѣритъ въ опытъ, въ его единственность и окончательность, забывая, что этотъ опытъ продуктъ нашего же сознанія и даже одной только его стороны. Въ этомъ сказывается ограниченность позитивизма, какое-то ослѣпленіе, связанное съ догматическимъ самодовольствомъ. Кромѣ того сущаго, которое въ опытѣ познается наукой, есть еще цѣлая безконечность и въ этой безконечности многое можно разглядѣть именно не подъ угломъ зрѣнія научнаго познанія, чтобы не остаться слѣпымъ, тутъ нужно перейти на другую сторону сознанія, въ извѣстномъ смыслѣ самую важную. Величайшая и безсмертная заслуга Канта въ томъ, что онъ окончательно разбилъ ограниченный догматизмъ, который вѣритъ только въ чувственный міръ и беретъ на себя смѣлость доказать пустоту и иллюзорность идей Бога, свободы и безсмертія. Требовать же для этическихъ положеній научно-логической доказуемости значитъ не понимать сущности этической проблемы, эти положенія имѣютъ

---

[1]) Метафизика объединяетъ сущее и должное въ абсолютномъ бытіи.

свою специфически-этическую доказуемость, они черпаютъ свою цѣнность не изъ познавательной дѣятельности сознанія, а изъ чисто нравственной дѣятельности. Въ той безконечности, которая открывается по ту сторону позитивнаго опытнаго познанія, на незыблемыхъ основаніяхъ покоится нравственный законъ, должное. Это — объектъ этики. Такимъ образомъ гносеологія критическаго идеализма широко открываетъ двери свободному нравственному творчеству человѣческаго духа.

II.

Прежде чѣмъ перейти отъ гносеологическихъ предпосылокъ этики къ дальнѣйшему разсмотрѣнію нравственной проблемы, я хочу сдѣлать нѣсколько критическихъ замѣчаній о гедонизмѣ [1]. Точка зрѣнія гедонизма въ этикѣ совершенно несостоятельна и достаточно уже опровергнута всей современной философіей и наукой, но по недоразумѣнію, объясняющемуся только низкой философской и, вообще, духовной культурой, она все еще продолжаетъ быть самой распространенной точкой зрѣнія: это ходячій взглядъ на нравственность средняго человѣка [2]. Окончательное устраненіе всѣхъ софизмовъ гедонизма имѣетъ не только философско-этическое, но и соціально-культурное значеніе.

Человѣкъ всегда стремится къ удовольствію—вотъ психологія гедонизма; человѣкъ всегда долженъ стремиться къ наибольшему удовольствію—вотъ этическій императивъ гедонизма. Гедонизмъ прежде всего не выдерживаетъ даже легкаго прикосновенія психологической критики. Психологія опредѣленно учитъ, что человѣкъ стремится не къ удовольствію,—это было бы совершенно безсодержательное стремленіе, а къ тѣмъ или другимъ объектамъ съ извѣстнымъ содержаніемъ. Если я иду въ концертъ слушать музыку, то объектомъ моего желанія является не удовольствіе, а музыка, удовольствіе есть только послѣдствіе. Если я работаю надъ научнымъ изслѣдованіемъ, то объектомъ моего желанія является познаніе а не удовольствіе. Жизнь человѣка слагается изъ желаній и стремленій, направленныхъ на цѣлый рядъ объектовъ;

[1]) Я употребляю самый широкій терминъ гедонизма, но имѣю въ виду и всѣ его развѣтвленія, т.-е. эвдемонизмъ, утилитаризмъ и т. п.

[2]) По критикѣ гедонизма см. Simmel „Einleitung in die Moralwissenschaft". Erster Band., стр 293—467. Вундтъ „Этика". Стр. 432—449. Guyau. „La morale anglaise contemporaine". Превосходную критику гедонизма можно также найти у Макензи. См. его „Этику", стр. 78—103.

осуществленіе этихъ желаній и стремленій есть разряженіе присущей человѣческой душѣ энергіи; существуетъ органическая связь между тѣмъ, чего человѣкъ хочетъ, и тѣмъ, каковъ онъ по своей природѣ, поэтому человѣкъ осуществляетъ въ своей жизни не удовольствіе и счастье, а свою природу, реализируетъ свою энергію, хотя бы это достигалось путемъ страданій. Страданія часто предпочитаютъ удовольствіямъ, они сростаются съ самой сущностью человѣческой индивидуальности. Когда человѣкъ работаетъ надъ рѣшеніемъ какой-нибудь сложной проблемы познанія или борется за осуществленіе соціальной справедливости, его душевная жизнь должна сосредоточиться на этихъ объектахъ, именно они являются цѣлями. Если человѣкъ будетъ въ это время думать объ удовольствіи и именно удовольствіе будетъ считать своей сознательной цѣлью, то онъ никогда не рѣшитъ проблемы познанія и никогда не осуществитъ справедливости. Тутъ мы окончательно убѣждаемся, что гедонизмъ есть психологическій non sens и противорѣчитъ основнымъ фактамъ душевной жизни. Даже Д. С. Милль говоритъ, что для того, чтобы быть счастливымъ, не слѣдуетъ спеціально заботиться о счастіи [1]). Я скажу гораздо больше: счастье—чудесная вещь и человѣкъ постоянно грезитъ о немъ, но психологически невозможно сдѣлать счастіе цѣлью жизни, объектомъ своихъ желаній и сознательно направить свою активность на его осуществленіе. Человѣкъ находитъ свое высшее счастіе въ осуществленіи чего-то *цѣннаго* съ точки зрѣнія своей сознательной природы, т.-е. осуществленіе добра въ своей волѣ, истины въ своемъ познаніи, красоты въ своихъ чувствахъ; эти цѣнности и являются цѣлями, изъ ихъ осуществленія слагается духовная жизнь. Все содержаніе душевной жизни исчезаетъ, когда въ полѣ сознанія оказываются только удовольствіе и счастіе, какъ цѣли. Качество счастія цѣликомъ опредѣляется качествомъ объектовъ желанія, т.-е. духовной природой человѣка. Здѣсь мы встрѣчаемся съ непреодолимымъ затрудненіемъ для гедонистической теоріи нравственности.

Удовольствіе количественно несоизмѣримы и, суммируя ихъ, мы никакъ не можемъ сказать, въ чемъ наибольшее счастіе. Удовольствіе отъ хорошаго ростбифа или шампанскаго нельзя сравнивать съ удовольствіемъ отъ философской книги или художествен-

[1]) Этотъ искренній и правдивый мыслитель часто обнажалъ внутреннее противорѣчіе своей точки зрѣнія, его не удовлетворялъ узкій позитивно-утилитарный взглядъ на жизнь. См. интересную и поучительную „Автобіографію“ Милля.

наго произведенія, нельзя даже спрашивать о томъ, что доставляетъ большее *количество* удовольствія. Словомъ мы должны признать, что удовольствія,—результатъ осуществленія желаній,—*качественно* различны, и это качество зависитъ отъ объектовъ желанія, отъ качества потребностей. Счастіе еще менѣе опредѣленное понятіе, чѣмъ удовольствіе, и вопросъ о качествѣ счастія нельзя сводить къ его количеству. Если оторвать счастіе отъ всего содержанія человѣческаго сознанія, которое сообщаетъ ему качественную окраску, то получается совершенно пустое понятіе, изъ котораго ничего нельзя вывести. А гедонистическая этика не признаетъ никакихъ *качественныхъ* критеріевъ, она все оцѣниваетъ по *количеству* удовольствія. Мы стоимъ передъ очевиднымъ абсурдомъ. Гедонизмъ долженъ признать свою психологическую несостоятельность, такъ какъ удовольствіе—не есть цѣль жизни, и свою этическую несостоятельность, такъ какъ, опираясь на удовольствіе, нельзя извлечь никакихъ нравственныхъ императивовъ, удовольствіе оцѣнивается не по своему количеству—количественно оно несоизмѣримо и несравнимо—а по качеству, которое опредѣляется совсѣмъ другими, дѣйствительно этическими критеріями.

Мы прекрасно знаемъ, что удовольствіе есть плюсъ, а страданіе—минусъ, знаемъ также, что счастіе—есть мечта человѣка, но все это имѣетъ очень мало отношенія къ этикѣ. Удовольствіе можетъ быть безобразнымъ и безнравственнымъ, счастіе можетъ быть постыднымъ, страданіе же нравственно цѣннымъ и доблестнымъ. Цѣль, которую ищетъ этика—не есть эмпирическое счастіе людей, а ихъ *идеальное нравственное совершенство*. Поэтому, въ противоположность гедонистамъ всѣхъ оттѣнковъ, я признаю слѣдующую необходимую психологическую предпосылку этики: нравственность—есть самостоятельное *качество* человѣческой души, его нельзя выводить изъ такихъ не этическихъ понятій, какъ удовольствіе или счастіе; само счастіе подлежитъ *нравственному* суду, этотъ судъ опредѣляетъ качество счастія, признавая его достойнымъ или недостойнымъ нравственной природы человѣка.

Скажу еще нѣсколько словъ о той разновидности гедонизма, которую можно назвать общественнымъ, альтруистическимъ утилитаризмомъ. Это считается самымъ прогрессивнымъ направленіемъ этики, чуть ли не высшей формой нравственнаго сознанія. Догматы общественнаго утилитаризма обратились въ мертвящій шаблонъ и мѣшаютъ сколько-нибудь глубокому проникновенію въ самую суть нравственной проблемы. Въ сущности тутъ нрав-

ственная проблема совсѣмъ устранена, такъ какъ вопросъ о *цѣнности* подмѣняется вопросомъ о *полезности*.

Общее благо, наибольшее счастіе наибольшаго количества людей—вотъ этическій критерій, выставляемый общественнымъ, альтруистическимъ утилитаризмомъ. Это направленіе цѣликомъ подпадаетъ подъ критику гедонизма вообще, но оно имѣетъ еще свои специфическіе недостатки. Если на индивидуальномъ счастіи нельзя построить этики, то всеобщее счастье является ужъ совершенно фиктивнымъ понятіемъ. Какимъ образомъ можно перейти отъ индивидуальнаго счастія человѣка къ всеобщему счастію человѣчества, во имя чего человѣка можно подчинить общему благу и разсматривать его какъ средство? Почему альтруистическій утилитаризмъ ставитъ счастіе другого человѣка выше моего собственнаго счастія, если окончательнымъ критеріемъ является все то же счастіе, почему мои поступки квалифицируются, какъ нравственные, только когда я служу чужому счастію? На эти вопросы нѣтъ отвѣта, тутъ получается порочный кругъ. Можно показать, какимъ образомъ историческій человѣкъ приспособляется къ служенію общему благу, слѣдовательно, привести *генетическое* оправданіе общественнаго утилитаризма, но я спрашиваю не объ этомъ, я спрашиваю объ *этическомъ* оправданіи. Для этики важно показать, почему такой-то принципъ — есть должное, а не то, почему онъ оказывается необходимымъ. Нѣтъ никакого этическаго оправданія для перехода отъ счастія одного человѣка къ счастію другого и счастію всѣхъ. Когда я служу собственному удовольствію и счастью, то это не имѣетъ никакой *нравственной* цѣны, но служить удовольствію и счастію Петра и Ивана и даже всѣхъ Петровъ иИвановъ на свѣтѣ — тоже не имѣетъ никакой *нравственной* цѣны, потому что мое удовольствіе и счастіе и удовольствіе и счастіе Ивана совершенно равноцѣнны и совершенно одинаково находятся внѣ области этики, такъ какъ не имѣютъ ничего общаго съ *нравственными* цѣлями жизни. Суммируя такіе этическіе нули, какъ удовольствіе и счастіе X или У, нельзя получить никакой этической величины. Эгоистическій гедонизмъ заключаетъ въ себѣ меньше внутреннихъ противорѣчій, чѣмъ альтруистическій, онъ по крайней мѣрѣ довольно не двусмысленно уничтожаетъ нравственную проблему и обнажаетъ имморальную природу всякаго гедонизма. Да и къ тому же, если постыдно для человѣка посвятить жизнь собственному наибольшему удовольствію, то не менѣе постыдно обратить себя въ орудіе чужого наибольшаго удовольствія.

Дальше будетъ видно, насколько гедонизмъ и утилитаризмъ, какъ индивидуальный, такъ и общественный, рѣзко противорѣчатъ основной идеѣ этики, — идеѣ *личности* и ея развитія къ совершенству. Это въ сущности ученія глубоко реакціонныя и только по недоразумѣнію и недомыслію за нихъ держатся люди прогрессивныхъ стремленій. То удовлетвореніе и благополучіе, въ которыхъ гедонизмъ и утилитаризмъ видятъ единственную цѣль жизни и нравственности, не включаютъ въ себя высшаго развитія, иначе это развитіе нужно было бы поставить выше довольства и счастія, что противорѣчило бы основному принципу гедонизма. То, что представляется гедонизму конечной цѣлью—есть только временный моментъ равновѣсія, т.-е. данная личная или историческая система приспособленія, которая постоянно нарушается дальнѣйшимъ развитіемъ къ все высшимъ и высшимъ формамъ жизни. Прогрессъ, т.-е. движеніе къ верховной цѣли, совершается путемъ великаго недовольства и великихъ страданій, эти страданія и это недовольство имѣютъ огромную нравственную цѣну, которой совершенно лишены довольство и благополучіе [1]).

Эволюціонное направленіе въ этикѣ старается внести нѣкоторыя поправки къ гедонизму и утилитаризму, оно вводитъ въ этику идею развитія жизни [2]). Но, къ сожалѣнію, эволюціонизмъ проходитъ мимо нравственной проблемы, онъ не даетъ никакого отвѣта на вопросъ о нравственно *цѣнномъ*, о *должномъ* и въ концѣ концовъ не возвышается надъ гедонизмомъ. Разница только въ томъ, что эволюціонизмъ говоритъ не о полезности и наибольшемъ удовольствіи, а о наибольшей приспособленности, т.-е., опять таки о чемъ-то совершенно не этическомъ. Именно эволюціонизму присущъ спеціальный и тяжкій грѣхъ—поклоненіе Богу необходимости вмѣсто Бога свободы. Эволюціонная теорія часто удачно объясняетъ

---

[1]) Не могу не отмѣтить статей Лаврова о нравственности, въ которыхъ онъ обнаружилъ очень тонкое для своего времени пониманіе всей вульгарности и реакціонности гедонистическихъ и утилитарныхъ теорій. Но его идеалистическая теорія личности не могла быть обоснована и развита на почвѣ позитивизма См. также въ русской литературѣ критическія замѣчанія въ книгѣ П. Нежданова. „Нравственность". Неждановъ вѣрно понялъ, что нравственность -- есть такое качество, которое возвышаетъ человѣка.

[2]) См. Г. Спенсеръ „The principles of ethics" т. I, стр. 56—58. Универсальный этическій эволюціонизмъ Вундта и Паульсена на нашъ взглядъ ошибоченъ съ гносеологической точки зрѣнія.

историческое развитіе нравовъ, нравственныхъ понятій и вкусовъ [1]), но сама нравственность отъ нея ускользаетъ, нравственный законъ находится внѣ ея узкаго познавательнаго кругозора. Я уже говорилъ объ этомъ съ точки зрѣнія гносеологіи. Эволюціонизмъ можетъ только показать, *какъ* нравственность, т.-е. какая то вѣчная цѣнность, абсолютное долженствованіе, раскрывается въ процессѣ общественнаго развитія, но онъ не имѣетъ никакого права выводить нравственность изъ не-нравственности, изъ ея отсутствія, онъ долженъ предполагать нравственность, какъ нѣчто данное до всякой эволюціи и въ ней лишь развертывающееся, но не создающееся. Эволюціонизмъ такъ же мало имѣетъ мѣста въ философской этикѣ, какъ и въ теоріи познанія, онъ умѣстенъ только въ психологическомъ и соціологическомъ изслѣдованіи, и всѣ эволюціонные аргументы противъ абсолютной нравственности поражаютъ своей некритичностью. Марксизмъ, какъ философское міропониманіе, раздѣляетъ всѣ грѣхи эволюціонизма и особенно свидѣтельствуетъ о необходимости этическаго идеализма [2]).

Теперь нѣтъ надобности ломать копій для доказательства той идеи, что все сущее развивается, но изъ этой неоспоримой истины нельзя извлечь ни одного аргумента противъ абсолютнаго нравственнаго закона, который мыслится нами, какъ категорія должнаго, а не сущаго. Изъ эволюціонизма можно сдѣлать только одинъ вѣрный выводъ: абсолютный нравственный законъ, этическія нормы должнаго лишь постепенно осуществляются въ жизни человѣчества, т.-е. путемъ соціальнаго развитія становятся частью сущаго, эмпирической дѣйствительности. Сами же этическія нормы такъ же мало могутъ эволюціонировать, какъ и логическіе законы, нравственность неизмѣнна, измѣняется только степень приближенія къ ней. Абсолютность и вѣчность нравственнаго закона мы видимъ не въ томъ, что онъ всегда и вездѣ присутствуетъ въ эмпирическомъ сущемъ, т.-е. не въ неизмѣнности существующей нравственности, а въ его неизмѣнной цѣнности, какъ должнаго, въ томъ, что эта цѣнность не зависитъ отъ эмпирической дѣйствительности, что нравственный законъ—есть автономное законодательство нашего сознанія и что

[1]) Въ этомъ отношеніи очень много можетъ дать марксистское пониманіе исторіи, которое нужно признать высшей формой соціологическаго эволюціонизма

[2]) Новое критическое направленіе выдѣляетъ здоровые и жизненные элементы марксизма и соединяетъ ихъ съ философскимъ и этическимъ идеализмомъ.

принудительный опытъ не имѣетъ силы надъ самоцѣнностью нравственнаго блага.

Никакое застывшее эмпирическое содержаніе не можетъ претендовать на названіе абсолютной нравственности, абсолютная нравственная норма всегда есть только призывъ впередъ, все впередъ и впередъ,—это маякъ, который намъ свѣтитъ изъ безконечности. Нравственный законъ — есть непосредственное откровеніе абсолютнаго, — это голосъ Божій внутри человѣка, онъ данъ для «міра сего», но онъ «не отъ міра сего». Если эволюціонизмъ со своей ограниченностью не имѣетъ никакого значенія для этики, то для нея имѣетъ большое значеніе телеологическая идея прогресса. Мы признаемъ принципъ максимума жизни, наивысшаго ея развитія, но у насъ этотъ принципъ имѣетъ не біологическій смыслъ, какъ у эволюціонистовъ, а этическій.

III.

Кантъ далъ не только формальное, гносеологическое обоснованіе этики, онъ далъ гораздо больше. Все содержаніе этики можно построить только опираясь на Канта. Кантъ призналъ абсолютную цѣнность за человѣкомъ: человѣкъ — самоцѣль, съ нравственной точки зрѣнія его нельзя разсматривать, какъ средство, и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ люди нравственно равноцѣнны [1]). Это вѣчный, абсолютный нравственный законъ, основное условіе всякаго осуществленія нравственнаго блага и все текучее содержаніе нравственности можно дедуцировать только изъ него и только имъ оправдывать [2]). Все мое дальнѣйшее изложеніе будетъ попыткой раскрыть и обосновать этическій принципъ человѣческой личности, какъ самоцѣли и абсолютной цѣнности.

---

[1]) См. Кантъ „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, стр. 52—54 и „Kritik der praktischen Vernunft“, стр. 158.

[2]) Dieses Prinzip der Menshheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, *als Zwecks an sich selbst* (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck des Menschen (subjectiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen als Gesetz die oberste einschränkende

Основная идея этики есть идея *личности*, единственнаго носителя нравственнаго закона. Что такое личность съ точки зрѣнія этики, въ какомъ отношеніи стоитъ этическая идея личности къ эмпирической личности со всѣмъ ея многообразнымъ конкретнымъ содержаніемъ, въ которомъ пестритъ смѣсь красоты съ уродствомъ, высокаго съ низкимъ? Тутъ, мнѣ кажется, выясняется тѣсная связь этики съ метафизикой, а въ концѣ концовъ и съ религіей. Въ предѣлахъ опыта, съ которымъ имѣетъ дѣло позитивная наука, этическая идея личности ускользаетъ, за эмпирической личностью мы не можемъ признать абсолютной цѣнности, въ эмпирической дѣйствительности человѣкъ слишкомъ часто не бываетъ *человѣкомъ*, тѣмъ человѣкомъ, котораго мы считаемъ самоцѣлью и который долженъ быть святъ. Это рѣжущее противорѣчіе между личностью эмпирической и личностью идеальной дѣлаетъ нравственную проблему проблемой трагической. Есть великое, поистинѣ трагическое, нравственное страданіе въ невозможности для насъ, въ предѣлахъ эмпирическихъ отношеній, почтить въ Іудѣ-предателѣ человѣка, т.-е. абсолютную цѣнность, увидѣть въ немъ брата, т.-е. по духу равную намъ цѣль въ самой себѣ. Это вводитъ насъ въ самую глубину нравственной проблемы. *Нравственная проблема есть прежде всего проблема отношенія между эмпирическимъ «я» и «я» идеальнымъ, духовнымъ, «нормальнымъ»* [1]). Кантъ исходилъ изъ дуализма «чувственной» и «нравственно-разумной» природы человѣка и въ этомъ дуализмѣ видѣлъ весь raison d'être нравственной проблемы. Онъ признавалъ нравственную цѣнность лишь за тѣмъ, что вытекаетъ изъ уваже-

---

Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung objectiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie in Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Princip), subjectiv aber im Zwecke; das Subject aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip); hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft: die Idee *des Willens jedes vernünftigen Wesens als eies allgemein gesetzgebenden Willens*". Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", стр. 5--6.

[1]) Слово „нормальный" я тутъ употребляю въ смыслѣ соотвѣтствующаго съ „нормой". Вся эмпирическая дѣйствительность (царство природы) въ строгомъ философскомъ смыслѣ этого слова *не нормальна*, нормаленъ только идеальный міръ должнаго.

нія къ нравственному закону, а не изъ чувственныхъ влеченій и инстинктовъ, которые сами по себѣ не нравственны и не безнравственны. Кантъ сдѣлалъ отсюда нѣкоторые ложные ригористическіе выводы, направленные противъ жизни чувства и инстиктивныхъ влеченій человѣческой природы, но вѣрна и глубока та его мысль, что нравственность—специфическое качество въ человѣкѣ, независимое отъ чувственной жизни, что это закономѣрность воли (практическаго разума) [1].

Итакъ, мы приходимъ къ тому заключенію, что *нравственность есть прежде всего внутреннее отношеніе человѣка къ самому себѣ, исканіе и осуществленіе своего духовнаго «я», торжество «нормативнаго» сознанія въ сознаніи «эмпирическомъ»*. На обыкновенномъ языкѣ это и называется *развитіемъ личности* въ человѣкѣ. Нравственность, какъ отношеніе человѣка къ человѣку, есть безусловное признаніе въ каждомъ человѣкѣ его духовнаго «я» и безусловное уваженіе къ его правамъ. Это и есть то, что на обыденномъ языкѣ называютъ *гуманностью*: быть гуманнымъ—значитъ признавать и уважать въ каждомъ человѣкѣ брата по духу, считать его духовную природу такой же самоцѣлью, какъ и свою собственную, и способствовать ея развитію на почвѣ общечеловѣческой духовной культуры.

Изъ такой постановки вопроса видно, что нравственная проблема есть прежде всего проблема индивидуалистическая и дѣлается проблемой соціальной лишь въ дальнѣйшихъ своихъ выводахъ. Но этическій индивидуализмъ будетъ висѣть въ воздухѣ безъ всякой опоры, если остаться на почвѣ опыта. Эмпирическая личность, какъ таковая, не можетъ привести къ этическому индивидуализму, она толкаетъ насъ въ объятія гедонизма и имморализма. Словомъ идея личности и нравственная проблема, субъектомъ которой личность является, понятны только на почвѣ спиритуализма. Кантъ совершенно послѣдовательно и постулировалъ спиритуализмъ [2]. Человѣкъ имѣетъ абсолютную цѣнность, потому что онъ вѣчный духъ, и люди равноцѣнны, потому что у нихъ одна и та же духовная природа. Духовная индивидуальность имѣетъ абсолютныя,

---

[1]) См. Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, стр. 7.

[2]) Ошибка Канта была въ томъ, что онъ считалъ положеніе спиритуализма слишкомъ печальнымъ съ точки зрѣнія философскаго познанія и строилъ метафизику исключительно по методу нравственныхъ постулатовъ. Я отрицаю кантовскій агностицизмъ и больше кантіанцевъ вѣрю въ возможность построить метафизику разными путями.

неотъемлемыя права, которыхъ нельзя расцѣнивать, выше ея ничего нѣтъ кромѣ ея же наивысшаго развитія. *Нравственно цѣнное въ человѣкѣ опредѣляется не одобреніемъ или осужденіемъ другихъ людей, не пользой общества, вообще не внѣшнимъ ему міромъ, а согласіемъ съ собственной внутренней нравственной природой, отношеніемъ къ собственному Богу.* Только такимъ образомъ устраняется тотъ унизительный и позорный взглядъ на нравственность, который видитъ въ ней какое-то внѣшнее мѣропріятіе противъ человѣка, что-то навязанное ему извнѣ, что-то почти враждебное ему. Обыкновенно не понимаютъ, что именно Кантъ, тотъ самый Кантъ, который положилъ въ основаніе своей нравственной философіи идею долга, отожествилъ нравственность съ внутренней свободой, что враждебна личности и ея свободѣ не этика Канта, а скорѣе этика утилитарная и эволюціонная, которая прибѣгаетъ къ чисто внѣшнимъ критеріямъ, расцѣниваетъ священныя права личности съ точки зрѣнія общественной полезности и приспособленности и видитъ нравственный идеалъ въ дисциплинированномъ стадномъ животномъ. Нравственный законъ есть автономное законодательство нравственно-разумной природы человѣка, онъ не навязанъ ему извнѣ, онъ составляетъ самое существо его духовной индивидуальности. Выполнять нравственный законъ это не значитъ ограничивать свое «я» во имя «не-я», это значитъ утверждать свое истинное «я»; нравственная совѣсть есть отвѣтственность передъ самимъ собой, передъ своимъ духовнымъ «я».

IV.

Итакъ, основная, господствующая идея этики есть идея «я», изъ нея должна быть выведена вся нравственность. Тутъ мы встрѣчаемся съ вопросомъ объ отношеніи между «я» и «ты» и должны распутать цѣлый рядъ софизмовъ, связанныхъ съ этимъ центральнымъ вопросомъ этики. Большая часть нравственныхъ системъ признаетъ этическій приматъ «ты» надъ «я», приматъ «другого» надъ «самимъ»; въ нравственной философіи XIX-го вѣка это называется «альтруизмомъ», которымъ хотѣли замѣнить истинную духовную сущность человѣческой жизни. Одной изъ крупнѣйшихъ заслугъ Фр. Ницше нужно признать протестъ противъ того приниженія «я», которое совершается изъ якобы моральныхъ сообра-

женій [1]). Но только утвержденіе примата «я» надъ «ты» съ нашей точки зрѣнія будетъ не «имморализмомъ», а наоборотъ величайшимъ торжествомъ настоящей нравственности.

Понятія «я» и «ты» относительны, ихъ можно по желанію переставлять: если A есть «я», то B по отношенію къ нему будетъ «ты», будетъ «другимъ», но вѣдь B тоже «я» и для него A есть «ты». Этика смотритъ со стороны на A и на B, поэтому для этики не существуетъ относительнаго различія между «я» и «ты». Для этики и A и B одинаково «я», т.-е. человѣческая личность, и эти «я» равноцѣнны. «Ты» есть совершенно отрицательное понятіе, въ «другомъ» можно найти что-то положительное, только если разсматривать его, какъ «я». Ходячій альтруизмъ въ его утилитарной версіи всегда признаетъ нравственное господство «ты» и суммы всѣхъ «ты», объединенныхъ въ понятіи «не-я», надъ «я», этимъ онъ упраздняетъ «я», т.-е. единственнаго носителя нравственнаго начала, и приходитъ къ абсурду. Это значитъ изъ нравственнаго рвенія уничтожить нравственность. Складывая цѣлый рядъ ограниченій и отрицаній «я», совершаемыхъ во имя «другихъ», нельзя въ суммѣ получить утвержденія и развитія всѣхъ «я». Мы упремся въ морально пустое мѣсто, въ какое-то всеобщее обезличеніе и погашеніе духа, такъ какъ только развитое «я» есть носитель духовнаго начала. Особенно подчеркиваю, что въ этикѣ мы должны признать не только приматъ «я» (личности, духовной индивидуальности), но даже должны признать это «я» единственнымъ элементомъ этики. Тогда старый вопросъ объ отношеніи между «эгоизмомъ» и «альтруизмомъ» получаетъ новое освѣщеніе.

Въ сущности это противоположеніе между «эгоизмомъ» и «альтруизмомъ» чрезвычайно вульгарно, и въ философской этикѣ оно не должно имѣть мѣста. На словѣ «эгоизмъ» лежитъ печать нравственнаго осужденія, на словѣ «альтруизмъ» печать нравственнаго одобренія. Почему же? По филологическому своему смыслу «эгоизмъ» происходитъ отъ слова «я», а «альтруизмъ» отъ слова «другой». Если мы припомнимъ выше установленное нами, основное для этики, различіе между эмпирическимъ «я» и «я» духовнымъ, между чувственной и нравственно-разумной природой чело-

[1]) „Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber, говоритъ Заратустра, und möchtet euch daraus eine Tugend machen: aber ich durchschaue euer „Selbstloses“. „Das Du ist älter als das Ich, das Du ist heilig gesprochen, aber noch nicht das Ich: so drängt sich der Mensch hin zum Nächsten. „Nietzsche, Werke B. VI, стр. 88.

вѣка, то все недоразумѣніе разсѣется. Наше настоящее «я», то «я», которое имѣетъ абсолютную цѣнность, которое мы должны утверждать и осуществлять и за права котораго мы должны бороться, это—духовное идеальное «я», наша нравственно-разумная природа. Быть *эго*-истомъ въ этомъ смыслѣ и значитъ быть нравственнымъ человѣкомъ, быть *личностью*. Но въ обыденной жизни понимается подъ эгоизмомъ главнымъ образомъ слѣдованіе своимъ низшимъ влеченіямъ, рабство у эмпирической природы, и этотъ эгоизмъ этика осуждаетъ, какъ пораженіе истинно человѣческаго, духовнаго «я» въ его борьбѣ съ случайнымъ эмпирическимъ «я». Отстаивать свою человѣческую личность не значитъ отстаивать все ея многообразное эмпирическое содержаніе, т.-е. голый фактъ, въ этомъ эмпирическомъ содержаніи есть много радикально противорѣчащаго самой идеѣ личности, много безобразнаго и отвратительнаго и все это чуждо нашему «я»; все это нанесено со стороны. Въ человѣкѣ происходитъ мучительный процессъ освобожденія «я» отъ низшихъ рабскихъ побужденій, это и есть выработка личности, нравственное развитіе, которымъ достигается высшая духовная энергія. Теперь посмотримъ, что изъ себя представляетъ «альтруизмъ» при такой постановкѣ вопроса.

Эвдемонисты часто защищаютъ альтруизмъ и говорятъ, что счастье другого человѣка нужно ставить выше своего собственнаго, даже жертвовать своимъ собственнымъ счастіемъ во имя чужого. Все это разсужденіе лишено какого бы то ни было этическаго смысла. Всякое «я» имѣетъ такое же право на счастіе, какъ и «ты», тутъ нѣтъ никакихъ преимуществъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и счастіе «мое» и счастіе «другого» одинаково не-этическія понятія, какъ это выше было показано. Если «альтруизмъ» требуетъ, чтобы человѣкъ жертвовалъ своимъ духовнымъ «я» во имя счастія «другого», то это требованіе положительно безнравственное, потому что мое духовное «я» имѣетъ абсолютную нравственную цѣнность, а счастіе «другого» вещь иногда прекрасная, но не имѣетъ никакой нравственной цѣнности. Если же альтруизмъ требуетъ, чтобы одинъ человѣкъ жертвовалъ низшими инстинктами эмпирической природы во имя духовной, нравственно-разумной природы другого человѣка, чтобы онъ не посягалъ на ея неотъемлемыя права и способствовалъ ея развитію путемъ совмѣстной работы надъ созданіемъ человѣческой культуры, то этого прежде всего требуетъ собственное духовное «я», этотъ моментъ входитъ въ борьбу за свою нравственную личность и потому слово альтруизмъ тутъ не совсѣмъ подходитъ.

человѣкъ иногда долженъ пожертвовать своей жизнью, чтобы спасти свое духовное «я», тутъ жертва и смерть опять-таки являются путями нравственнаго самоосуществленія и только потому оправдываются. Вообще *личность* («я», духовная индивидуальность) со своими неотъемлемыми правами стоитъ выше «альтруизма» и «эгоизма». Это ходячее противоположеніе имѣетъ только одинъ вѣрный смыслъ: установленіе различныхъ *качествъ* въ личности или, какъ обыкновенно говорятъ, разграниченіе между высшими и низшими потребностями, между тѣмъ, что нравственно возвышаетъ человѣка, и тѣмъ, что его принижаетъ.

Давно уже пора уничтожить эту этическую фикцію «ты», «другихъ», которая только мѣшаетъ правильной постановкѣ и рѣшенію этической проблемы Отношеніе человѣка къ человѣку этически производно изъ отношенія человѣка къ самому себѣ; обязанности должны быть выведены изъ правъ, только право положительно, обязанность есть не что иное какъ требованіе, чтобы право было признано, человѣкъ обязанъ не только уважать право, но и содѣйствовать его осуществленію. Признать и уважать въ «другомъ» человѣка, относиться къ нему *гуманно*, это значитъ видѣть въ немъ «я», т.-е. цѣнность, подобную своему «я». Быть *гуманнымъ* значитъ быть человѣкомъ, т.-е. развивать въ себѣ духовную личность, такъ какъ не быть *гуманнымъ*, не признавать въ каждомъ «я» безусловной цѣнности значитъ быть звѣремъ, т.-е. не дорости еще до того состоянія, которое мы называемъ человѣческой личностью. И высшее нравственное сознаніе требуетъ, чтобы каждый человѣкъ относился къ каждому другому человѣку не какъ къ «ты», изъ состраданія къ которому онъ долженъ жертвовать своимъ «я» или жертвовать, приспособляясь къ требованію «другихъ», а какъ къ «я», къ такой же цѣли самой къ себѣ, какъ и онъ самъ. Высшая человѣчность требуетъ равенства отношеній, котораго еще нѣтъ въ плоскомъ «альтруизмѣ». Безусловное уваженіе къ человѣческой личности, къ ея автономіи, къ ея праву на самоопредѣленіе—вотъ основная черта развиваемой нами этической точки зрѣнія. Та духовная индивидуальность человѣка, во имя которой ведется вся жизненная борьба, которой оправдывается все соціальное движеніе, къ которой тяготѣютъ всѣ прогрессивныя стремленія человѣчества, эта индивидуальность для позитивизма вообще и въ частности гедонизма и общественнаго утилитаризма просто не существуетъ, она приносится въ жертву (въ сферѣ теоретической мысли) общественной пользѣ, историческому приспособленію и т. п. Нравствен-

ное освобожденіе человѣческой личности требуетъ признанія слѣдующей, элементарной на нашъ взглядъ, истины: нравственная проблема не есть проблема стадности, какъ это, къ сожалѣнію, склонны думать не только реакціонеры, но и многіе прогрессисты, она не рѣшается ни государствомъ, ни общественнымъ процессомъ, ни судомъ людей, это—внутренняя индивидуальная проблема человѣческаго «я», стремящагося къ идеальному совершенству.

V.

Мы пришли къ тому заключенію, что нравственное благо есть утвержденіе «я», самоосуществленіе, а это приводитъ насъ къ идеѣ «нормальнаго» развитія личности. Не всякое утвержденіе и развитіе собственной личности есть нравственное благо, а только то, которое ведетъ къ совершенству, къ идеальному духовному состоянію. Съ этической точки зрѣнія осуществленіе собственнаго «я» и достиженіе идеальнаго совершенства понятія тожественныя. Но трагизмъ нравственной проблемы заключается въ томъ, что абсолютный идеалъ нравственнаго совершенства не можетъ быть конкретно выраженъ въ терминахъ опыта и эмпирически никогда не можетъ быть вполнѣ осуществленъ. Вся наша нравственная жизнь, все нравственное развитіе отдѣльнаго человѣка и всего человѣчества предполагаетъ такой абсолютный идеалъ, безъ него жизнь была бы лишена всякаго смысла. То мучительное *исканіе* высшаго нравственнаго блага, которое составляетъ самое цѣнное содержаніе жизни человѣчества, предполагаетъ, что такое благо есть, что оно не призракъ, что человѣкъ *долженъ* къ нему приближаться. Идея *нравственнаго развитія* немыслима безъ идеи верховной *цѣли*, которая должна осуществляться этимъ развитіемъ.

Мы можемъ формулировать абсолютное по своему значенію условіе осуществленія нравственнаго блага: это признаніе за человѣческой личностью безусловной цѣнности и права на самоопредѣленіе, признаніе ее самоцѣлью, а не средствомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ признаніе равноцѣнности людей. Отсюда вытекаютъ принципы гуманности и справедливости, для которыхъ въ историческомъ развитіи стремятся найти все болѣе и болѣе совершенное выраженіе. Но того абсолютно цѣннаго содержанія, того высшаго блага, которымъ должна быть наполнена жизнь человѣка, признаннаго за самоцѣль, въ эмпирической дѣйствительности указать нельзя, оно никогда не бываетъ сущимъ, оно есть вѣчный призывъ къ безко-

нечному развитію, къ высочайшей духовной энергіи, теряющейся за границей всякаго даннаго человѣческаго кругозора. Всякая попытка точнѣе опредѣлить аасолютное благо, долженствующее быть содержаніемъ жизни человѣка—самоцѣли, неизбѣжно выводитъ насъ за предѣлы міра опыта. Идея осуществленія «я» путемъ достиженія идеальнаго духовнаго состоянія упирается въ вѣчность и безконечность, тутъ намъ открываются безпредѣльныя перспективы. Человѣческая личность, своеобразная и индивидуальная, въ своемъ стремленіи къ совершеству всегда тяготѣетъ къ одной и той же точкѣ, къ Верховному Благу, въ которомъ соединяются всѣ *цѣнности*. Безконечная сила и могущество, безконечное познаніе, вѣчная красота и гармонія—все это входитъ въ осуществленіе и развитіе «я». Послѣдній этапъ на этомъ длинномъ пути, на которомъ эмпирическій міръ есть лишь небольшой кусокъ, мы должны мыслить, какъ соединеніе индивидуальнаго «я» съ «я» универсальнымъ, т.-е. человѣка съ Божествомъ. При чемъ Божество мыслится не какъ что-то чуждое и внѣшнее для человѣческаго «я», чему это «я» должно подчиниться, а какъ его собственный идеалъ окончательнаго совершенства.

Метафизика, къ которой этика неизбѣжно приводитъ, объединяетъ въ понятіи Верховнаго Блага индивидуальное духовное «я» съ универсальнымъ духовнымъ «я». На всѣ эти положенія, которыя могутъ быть развиты только въ трактатѣ по метафизикѣ, бросаетъ своеобразный свѣтъ телеологическій критицизмъ. Сверхъ-индивидуальное сознаніе является субъектомъ, носителемъ общеобязательныхъ нормъ, логическихъ, этическихъ и эстетическихъ, поэтому нравственное развитіе, которое совершается въ человѣческой личности, для нея и черезъ нее, есть торжество «нормативнаго» сознанія въ эмпирическомъ, т.-е. побѣдное шествіе универсальнаго «я» или, въ терминахъ онтологіи, мірового духа. Исходная точка зрѣнія этики можетъ быть только индивидуалистической, нравственная проблема есть проблема индивидуализма, проблема *личности*, но индивидуализмъ нужно метафизически преодолѣть и придти къ универсализму, вѣрнѣе, индивидуализмъ и универсализмъ должны гармонически соединиться въ одномъ міровоззрѣніи. Я считаю возможнымъ разомъ исповѣдывать какъ послѣдовательный этическій индивидуализмъ, такъ и не менѣе послѣдовательный этическій универсализмъ. Объ этомъ важномъ вопросѣ мы и поговоримъ теперь.

VI.

Въ «Предисловіи» къ моей выше указанной книгѣ Струве противополагаетъ свой этическій индивидуализмъ моему этическому универсализму. Я думаю, что тутъ не можетъ быть никакого противоположенія. Индивидуализмъ и универсализмъ вращаются въ различныхъ плоскостяхъ, отвѣчая на различныя стороны этической проблемы и дополняя другъ друга. Я могу съ полнымъ правомъ сказать, что Струве универсалистъ въ моемъ смыслѣ, а я индивидуалистъ въ его смыслѣ, наши этическія разногласія только кажущіяся и лежатъ исключительно въ области гносеологіи. Изъ всего моего изложенія достаточно ясно, насколько я раздѣляю этическій индивидуализмъ Струве, а теперь посмотримъ, почему индивидуализмъ неизбѣжно переходитъ въ универсализмъ.

Мы видѣли, что основная идея этики есть идея «личности» идея «я», которое должно быть осуществлено и святость котораго должна быть признана. Но признавая идеальный, «нормативный» характеръ этого «я» и общеобязательность присущаго ему нравственнаго закона, мы преодолѣваемъ, какъ этическій эмпиризмъ, такъ и солипсизмъ [1]). Личность, «я», индивидуальность съ этической точки зрѣнія — все, но именно потому, что въ ней мы мыслимъ универсальное духовное содержаніе. Человѣкъ святъ и неприкосновененъ не во имя своего случайнаго эмпирическаго содержанія, онъ святъ и неприкосновененъ, какъ носитель высшаго духовнаго начала. Въ «индивидуальномъ», въ человѣческой личности, мы чтимъ «универсальное», т.-е. единую духовную природу, многообразно и индивидуально проявляющуюся въ эмпирическомъ мірѣ. Человѣкъ чтитъ въ другомъ человѣкѣ Бога. Этическій индивидуализмъ безъ универсализма лишенъ своего raison d'être, онъ фатально превращается въ эмпиризмъ и такимъ образомъ вступаетъ въ противорѣчіе съ самой идеей индивидуальности и нравственности. Можно прямо сказать, что нравственный уровень человѣческой личности измѣряется степенью ея проникновенія

---

[1]) Солипсизмъ въ теоріи познанія и въ этикѣ, на мой взглядъ, падаетъ вмѣстѣ съ паденіемъ эмпиризма. Этическій солипсизмъ основанъ на кажущейся невозможности выйти изъ предѣловъ индивидуальнаго сознанія, но индивидуальное сознаніе, какъ эмпирическій фактъ, не даетъ еще основаній для идеи личности, индивидуальности, которую можно мыслить только спиритуалистически.

универсальной жизнью и универсальными интересами. Человѣкъ осуществляетъ свое духовное «я», только выходя изъ узкой сферы индивидуальныхъ переживаній въ собственномъ смыслѣ этого слова и вступая на широкую арену міровой жизни. Онъ обрѣтаетъ свою «индивидуальность», развивая въ себѣ «универсальное». Струве тоже признаетъ этическій универсализмъ, когда постулируетъ «нравственный міропорядокъ». Признавать «нравственный міропорядокъ» значитъ признавать, что міръ имѣетъ смыслъ, что индивидуальная жизнь находится въ неразрывной нравственной связи съ жизнью универсальной, съ міропорядкомъ.

Такое гармоническое соединеніе индивидуализма и универсализма приводитъ къ слѣдующему рѣшенію этической проблемы. Нравственное противорѣчіе между должнымъ и сущимъ, между человѣческимъ «я», стремящимися къ идеальному совершенству, и эмпирической дѣйствительностью разрѣшается двумя путями, которые въ концѣ концовъ сходятся: путемъ *индивидульнаго* и путемъ *универсальнаго развитія*. Индивидуальная жажда совершенства, осуществленія духовнаго «я», что и составляетъ сущность нравственной проблемы, утоляется безпредѣльнымъ идивидуальнымъ развитіемъ, упирающимся въ духовное безсмертіе, и безпредѣльнымъ универсальнымъ развитіемъ, т.-е. прогрессомъ культуры [1]. Этими двумя путями человѣкъ идетъ къ Верховному Благу. Свободный духъ поднимаетъ знамя возстанія противъ окружающаго міра, противъ эмпирической дѣйствительности, которая его давитъ; онъ стремится наложить печать своей предвѣчной свободы на внѣшній міръ и творитъ свою культуру, пользуясь необходимыми матеріальными средствами для идеальныхъ цѣлей. Прогрессъ съ философской и этической точки зрѣнія есть прежде всего освобожденіе человѣческаго «я» отъ внѣшнихъ путъ [2]. Кантъ не даетъ почти никакихъ указаній относительно того, какимъ образомъ нравственный законъ можетъ и долженъ осуществляться въ человѣческой жизни [3]. Въ этомъ отношеніи философія Фихте, Шел-

---

[1]) У Струве идея прогресса, имѣющая первостепенное значеніе для этики и для метафизики, оставлена въ тѣни, онъ о ней почти ничего не говоритъ. Это на мой взглядъ большой пробѣлъ его глубоко интереснаго и цѣннаго „Предисловія“.

[2]) Научно-соціологическая точка зрѣнія совсѣмъ иначе изслѣдуетъ общественное развитіе, открывая законы происходящаго.

[3]) Это отмѣчаетъ г. Новгородцевъ въ цитированной нами книгѣ и, исходя изъ этого пробѣла философіи Канта, проводитъ очень поучительную параллель съ философіей Гегеля.

линга и Гегеля была большимъ шагомъ впередъ, такъ какъ выдвинула вопросъ объ осуществленіи нравственнаго блага въ исторіи. Постановка этого вопроса приводитъ къ философіи прогресса, которая у Канта была только едва намѣчена. Такимъ образомъ индивидуальная нравственная проблема превращается въ проблему соціальную.

VII.

Общество, общественное развитіе есть необходимое орудіе нравственнаго развитія человѣческой личности. Личности принадлежитъ этическій (не соціологическій) приматъ надъ обществомъ, оцѣнка общества всегда совершается личностью въ силу присущаго ей автономнаго нравственнаго закона, взятаго не изъ общества, всякая общественная форма требуетъ оправданія съ точки зрѣнія этическаго индивидуализма. Но нравственный законъ воплощается въ жизни человѣчества путемъ общественнаго прогресса, человѣческая личность развивается и вырабатываетъ свою индивидуальность путемъ многообразнаго взаимодѣйствія съ общественной средой, въ соціально-психическомъ общеніи людей [1]. Прежде всего, для того чтобы духовная культура, носителемъ которой является личность, могла развернуться въ эмпирической исторіи человѣчества, она нуждается въ матеріальномъ общественномъ базисѣ. Поэтому мы требуемъ экономическаго развитія и привѣтствуемъ болѣе совершенныя формы производства. Затѣмъ, чтобы было гарантировано естественное право личности, внѣшнія отношенія людей должны быть урегулированы и оформлены, т.-е. въ государственномъ и правовомъ устройствѣ должны быть осуществлены свобода и равенство, которыя требуются и санкціонируются внутренней нравственной автономіей каждой человѣческой личности. Правовой и политическій прогрессъ есть не что иное, какъ осуществленіе и гарантированіе абсолютнаго *естественнаго права* [2])

[1]) Соціологія разсматриваетъ индивидуальность, какъ результатъ перекрещиванія различныхъ общественныхъ круговъ. Эта научная истина нисколько не противорѣчитъ этико-метафизической теоріи личности.

[2]) Послѣ возрожденія и болѣе глубокаго истолкованія философіи Канта совершенно отпадаютъ аргументы исторической школы права и эволюціонистовъ противъ теоріи „естественнаго права“. Словосочетаніе „естественное право“ можетъ возбудить недоразумѣнія, такъ какъ на немъ лежитъ печать отжившаго міровоззрѣнія XVIII в. съ его вѣрой въ „естественный“ порядокъ вещей, къ которому пріурочивался призывъ

человѣка, которое не нуждается ни въ какой исторической санкціи, такъ какъ это право есть непосредственное выраженіе нравственнаго закона, даннаго до всякаго опыта; весь экономическій прогрессъ, составляющій съ соціологической точки зрѣнія conditio sine qua non всякой культуры, съ этической точки зрѣнія всегда остается только средствомъ для торжества естественнаго права личности. Поэтому общественная сторона нравственной проблемы прежде всего коренится въ требованіяхъ «естественнаго права». Всякая новая форма общественности,— новая форма производства съ соотвѣтствующей ей соціальной организаціей должна быть оцѣнена и оправдана, какъ *средство* осуществленія идеальной *цѣли*— естественнаго права личности и свободы и равенства, этихъ основныхъ моментовъ реализаціи естественнаго права [1]). Но само естественное право личности не поддается уже никакой расцѣнкѣ, съ точки ли зрѣнія общественной пользы, общественнаго благополучія, общественнаго приспособленія и т. п., оно является абсолютной цѣнностью. Нельзя, напримѣръ, было бы отнять у человѣка его право на свободу совѣсти на томъ основаніи, что по большинству голосовъ это было бы признано полезнымъ. Личность въ своихъ «естественныхъ» правахъ суверенна, только подъ давленіемъ грубаго насилія она можетъ поступиться этими правами. Этически ничѣмъ нельзя оправдать посягательства на естественное право человѣка, такъ какъ нѣтъ въ мірѣ такой цѣли, во имя которой

къ „природѣ" Ж.-Ж. Руссо и мн. др. Для насъ понятіе „естественное" торжественно съ „нормальнымъ", т.-е. соотвѣтствующимъ идеальной нормѣ. Историческая измѣнчивость и относительность права не можетъ быть аргументомъ противъ „естественнаго права", потому что „естественное право" есть должное, а не сущее, это „норма", которая должна быть осуществлена въ историческомъ развитіи права. См. Новгородцевъ „Кантъ и Гегель", стр. 146—156. См. также Stammler „Wirtschaft und Recht". „Das Recht des Rechtes". Къ естественному праву склоняется и проф. Петражицкій въ своихъ „Очеркахъ по философіи права", хотя въ философскомъ отношеніи онъ идетъ ощупью. См. также Б. Чичерина „Философія права", 1900 г.

[1]) Также нужно относиться и къ соціализму. Либерализмъ, по идеальной своей сущности, ставитъ цѣли: развитіе личности, осуществленіе естественнаго права, свободы и равенства, соціализмъ же открываетъ только новые способы для болѣе послѣдовательнаго проведенія этихъ вѣчныхъ принциповъ. Тенденція къ соціально-экономическому коллективизму обозначилась, какъ пригодное и даже необходимое средство, но этическій и вообще духовный коллективизмъ съ этимъ не связанъ и самъ по себѣ есть страшное зло.

можно бы посягнуть на священныя стремленія человѣческаго духа, измѣнить принципу самоцѣльности человѣческой личности. Мы отрицаемъ этико-правовой принципъ «народнаго суверенитета» и противополагаемъ ему принципъ *неотчуждаемыхъ* личныхъ правъ, Отсюда вытекаетъ нравственный императивъ: бороться за естественное право человѣка, не допускать надругательства надъ нимъ. Бороться за свое естественное право есть дѣло чести каждаго человѣка, и дѣло его совѣсти относиться такъ же къ естественному праву другихъ людей. Въ конкретной исторической обстановкѣ борьба за «естественное право» человѣка принимаетъ форму борьбы за угнетенныхъ и эксплуатируемыхъ. Въ современномъ, напримѣръ, обществѣ она получаетъ форму борьбы за права трудящихся массъ.

Борьба за «соціальность», т.-е. за форму общественнаго сотрудничества, этически всегда подчинена борьбѣ за «гуманность», т.-е. борьбѣ за человѣка, и ею санкціонируется, но нельзя достаточно сильно осудить тѣхъ, которые изъ высшихъ гуманитарныхъ соображеній приходятъ къ проповѣди соціально-политическаго индифферентизма. Это прежде всего недомысліе. Философскій и этическій идеализмъ долженъ одухотворить и облагородить соціально-политическую борьбу, вдохнуть въ нее душу живу, но онъ никакъ не можетъ привести къ пассивному отношенію къ окружающему міру, къ терпѣливому созерцанію насилія и надругательства надъ человѣкомъ, надъ его духовною природой. Я еще вернусь къ вопросу объ отношеніи между нравственностью и свободой, тогда я постараюсь показать всю софистичнось того утвержденія, что будто бы свобода внутренняя не требуетъ свободы внѣшней. Я хотѣлъ бы чтобы было наложено клеймо позора на тѣхъ, которые нагло и беззастѣнчиво совмѣщаютъ въ себѣ безобразное противорѣчіе—признаніе за человѣческимъ духомъ безусловной цѣнности, съ одной стороны, и оправданіе гнета, эксплуатаціи и нарушенія элементарныхъ правъ человѣка — съ другой. Тотъ духъ, который несетъ съ собой идеализмъ, есть духъ свободы, духъ свѣта, онъ зоветъ впередъ, къ борьбѣ за право человѣчества безконечно совершенствоваться. Только полнымъ затемненіемъ мысли можно объяснить, что самую радикальную идею абсолютнаго долженствованія, понимаемаго спиритуалистически, могли связать съ закрѣпленіемъ самыхъ возмутительныхъ, самыхъ реакціонныхъ формъ сущаго. Абсолютное долженствованіе нельзя пріурочить ни къ какой укрѣпившейся формѣ эмпирическаго бытія, «должное», о которомъ го-

воритъ спиртуалистъ, достойный этого имени, есть призывъ къ вѣчной борьбѣ съ существующимъ во имя все высшихъ и высшихъ формъ жизни, и эта идея не позволяетъ никогда и ни на чемъ успокоиться.

VIII.

Нельзя теперь писать о нравственной проблемѣ, не сказавъ ничего о Фр. Ницше, а точка зрѣнія, которую я старался выше развить, особенно меня къ этому побуждаетъ. Со временемъ «имморалистъ», отрицатель нравственности, Ницше будетъ причисленъ къ крупнѣйшимъ нравственнымъ проповѣдникамъ, провозвѣстникамъ новой, положительной, свободной нравственности. Его страдальческій образъ стоитъ на рубежѣ двухъ эпохъ и совмѣщаетъ *въ* себѣ самыя причудливыя противорѣчія. Ницше глубоко религіозная душа, черезъ все, что онъ написалъ, красной нитью проходитъ тоска по утерянномъ Божествѣ. «Развѣ вы ничего не слышите? кричитъ сумасшедшій въ «Веселой наукѣ».— развѣ уже не шумятъ могильщики, которые Бога погребаютъ? Вы не чувствуете запаха разлагающагося Божества?—и Боги вѣдь разлагаются! Богъ умеръ! Останется мертвымъ! И убили его мы! Убійцы изъ убійцъ, въ чемъ найдемъ мы себѣ утѣшеніе? Самое святое и могущественное, что было доселѣ у міра, истекло кровью подъ нашимъ ножомъ!» [1]) Къ нравственной проблемѣ Ницше относился съ болѣзненной страстностью и такой чуткостью, которая не часто встрѣчается у «моралистовъ». Мучительное исканіе абсолютнаго, высшаго блага и вся горечь отъ духовныхъ утратъ вылились у Ницше въ формѣ страстнаго протеста противъ исторической нравственности, противъ морали альтруизма, общественаго утилитаризма, гедонизма и эволюціонизма, протеста во имя суверённаго «я». «Послѣдній человѣкъ» [2]) тотъ самый, который изобрѣлъ счастье, въ своей исторической морали забылъ объ этомъ «я». Вся современная господствующая мораль казалась Ницше трусливой, рабской, стадной, моралью чисто отрицательной, полицейской, такъ какъ въ основѣ ея лежитъ ограниченіе «я», принужденіе. Критическая работа Ницше имѣетъ неувядаемую цѣнность, она составляетъ его безсмертную заслугу. Протестъ Ницше противъ мѣщанской

---

1) См. „Nietzche's Werke“ B. V. стр. 163.

2) „Nietzche's Werke“ B. VI. стр. 19—20.

морали и тѣхъ этическихъ теорій, которыя ищутъ высшей нравственной санкціи не въ «я», а въ общественномъ мнѣніи, общественномъ благополучіи, приспособленіи къ средѣ и т. п. расчищаетъ почву для болѣе правильной и глубокой постановки нравственной проблемы, забытой «послѣднимъ человѣкомъ» въ его погонѣ за мелкими добродѣтелями и мелкимъ благополучіемъ. «Они удивляются,—говоритъ Заратустра,—что я и не думаю заниматься обличеніемъ ихъ похотей и пороковъ; но, поистинѣ, я не намѣренъ предостерегать отъ карманныхъ воровъ!» «Я иду среди этихъ людей и дивлюсь: они *измельчали* и все еще мельчаютъ:—и *приводитъ къ этому ихъ ученіе о счастьѣ и добродѣтели*...» «Добродѣтелью они называютъ то, что дѣлаетъ ручнымъ и скромнымъ: имъ уже удалось такимъ путемъ превратить волка въ собаку, а самаго человѣка—въ лучшее изъ домашнихъ животныхъ». «Они вѣдь и въ добродѣтели своей скромны, ибо ищутъ благополучія. А съ благополучіемъ могутъ мириться лишь скромныя добродѣтели». «Всѣ они кругленькіе, аккуратненькіе и добренькіе — другъ къ другу, какъ песчинки круглы, аккуратны и добры одна къ другой». «Скромно обнять маленькое счастье — вотъ что они зовутъ «покорностью судьбѣ», и при этомъ они уже скромно косятся на слѣдующее маленькое счастье». «Въ большинствѣ они въ сущности желаютъ единственно одного — чтобы никто не причинялъ имъ страданій. Вотъ почему они впередъ подбѣгаютъ къ вамъ и дѣлаютъ вамъ добро». «И это—*трусость*: хоть и зовется она добродѣтелью!» «И я кричу на всѣ четыре стороны совѣта: Вы все мельчаете—вы, маленькіе люди, вы распадаетесь на крошки,—любители благополучія! И я еще увижу, какъ вы погибнете отъ безчисленныхъ вашихъ маленькихъ добродѣтелей, отъ безчисленныхъ маленькихъ подчиненій!» «Слишкомъ сердобольно, слишкомъ уступчиво— ваше земное царство!...» «Чтобы дерево выросло въ *великое* дерево, ему нужно обвить крѣпкими корнями крѣпкія скалы...»

Ницше стремится къ *положительной* нравственности: не къ отрицанію и урѣзыванію «я», предостереженію отъ карманныхъ воришекъ, ограниченію аппетитовъ, а къ утвержденію и осуществленію «я» [1]. Не слѣдуетъ, выражаясь символически, красть чужихъ

[1]) Это очень тонко отмѣтилъ М. Невѣдомскій въ своемъ „Вмѣсто предисловія" къ переводу книги Лихтенберже. У г. Невѣдомскаго встрѣчаются оригинальныя и интересныя мысли, но онъ очень хромаетъ въ философскомъ отношеніи. Яркимъ примѣромъ философской непродуманности является его отношеніе къ нравственной философіи Канта.

платковъ изъ кармана—вотъ истина, о которой не стоитъ спорить, и въ сущности всю эту внѣшнюю, ограничительную мораль и самъ Ницше принимаетъ. Но было бы унизительно для человѣка видѣть въ этомъ сущность нравственной проблемы, нравственная проблема лежитъ гораздо глубже, она только начинается, когда уже кончается, сдѣлавъ свое дѣло, мораль внѣшней муштровки, полицейско-гигіеническая мораль благоустройства жизни. Ницше чувствовалъ эту глубину нравственной проблемы и его оскорбляли тѣ ученія о нравственности, которыя видятъ въ ней внѣшнее мѣропріятіе противъ человѣческаго «я» со стороны «другихъ», со стороны «общества» его «мнѣнія», «общественнаго мнѣнія», мѣропріятіе въ интересахъ общаго благоустройства. Но самъ Ницше не справился съ нравственной проблемой и запутался.

Что отрицаетъ нравственность, что она ограничиваетъ? Она отрицаетъ всякое посягательство на «я», она ограничиваетъ всякое проявленіе неуваженія къ его правамъ. Но что она утверждаетъ? Она утверждаетъ «я», его право на самоопредѣленіе, на безконечное развитіе, его жажду силы и совершенства. Такимъ образомъ у насъ оказывается много точекъ соприкосновенія съ Ницше. Для насъ нравственность есть проблема внутренняя и положительная, а не внѣшняя и отрицательная. Нравственность не есть мѣра противъ голода и холода, которая теряетъ всякій смыслъ съ устраненіемъ зла, наоборотъ, это положительная цѣнность, которая до безконечности растетъ параллельно съ отрицаніемъ зла.

Все, что говоритъ Ницше объ альтруистической морали жалости и состраданія, заключаетъ въ себѣ страшно глубокую психологическую и этическую правду. Вся эта мораль не преодолѣваетъ еще противоположности между рабомъ и господиномъ [1]), слабымъ и сильнымъ, и потому не можетъ быть моралью будущаго. Я думаю, что постыдно для достоинства человѣка строить мораль на возстаніи рабовъ, слабыхъ и страдающихъ, которые приносятъ съ собою требованіе ограниченія и урѣзыванія «я», т.-е. посягаютъ на самую сущность жизни и духа. «Горе всѣмъ любящимъ,—говоритъ Заратустра,— не знающимъ ничего болѣе высокаго, чѣмъ ихъ состраданіе!» [2]) И дѣйствительно относиться къ человѣку только съ жалостью и состраданіемъ значитъ не видѣть въ немъ равно-

1) Слова „рабъ“ и „господинъ“ я употребляю не въ соціальномъ смыслѣ. Самъ Ницше никогда не становится на соціальную точку зрѣнія.

2) См. „Nietzsche's Werke“. B. VI, стр. 130.

цѣннаго себѣ человѣка, значитъ видѣть слабаго и жалкаго раба, наконецъ, это значитъ быть самому рабомъ его страданій и слабостей. Есть болѣе высокая мораль, которая будетъ соотвѣтствовать болѣе высокой ступени развитія человѣчества, она основана на возстаніи человѣческой силы, а не человѣческой слабости, она требуетъ не жалости къ рабу, а уваженія къ человѣку, отношенія къ нему, какъ къ «я», она требуетъ утвержденія и осуществленія всякаго «я» и слѣдовательно не погашенія жизни, а поднятія ея до высшаго духовнаго состоянія. Только такая мораль соотвѣтствуетъ высокому сознанію человѣческаго достоинства и подходитъ для той части современнаго человѣчества, которая идетъ впереди великаго освободительнаго движенія. Нравственный законъ прежде всего требуетъ, чтобъ человѣкъ никогда не былъ рабомъ, хотя бы это было рабство у чужого страданія и слабости и собственной къ нимъ жалости, чтобъ человѣкъ никогда не угашалъ своего духа, не отказывался отъ своихъ правъ на могучую жизнь, на безпредѣльное развитіе и совершенствованіе, хотя бы это былъ отказъ во имя благополучія другихъ людей и всего общества. Человѣческое «я» не должно ни передъ чѣмъ склонять своей гордой головы, кромѣ своего же собственнаго идеала совершенства, своего Бога, передъ которымъ только оно и отвѣтственно. Человѣческое «я» стоитъ выше суда другихъ людей, суда общества и даже всего бытія, потому что единственнымъ судьей является тотъ нравственный законъ, который составляетъ истинную сущность «я», который это «я» свободно признаетъ. Демоническій протестъ личности противъ внѣшней морали, противъ общественнаго мнѣнія и даже противъ всего внѣшняго міра многимъ, слишкомъ многимъ кажется «имморальнымъ», но съ нашей точки зрѣнія это есть глубоко моральный бунтъ автономнаго нравственнаго закона, закона, открывающаго человѣку безконечныя перспективы, противъ поползновеній со стороны данной объективной дѣйствительности обратить человѣка въ средство и орудіе. Это бунтъ сильныхъ духомъ и во имя силы духовной и потому онъ имѣетъ внутреннее нравственное оправданіе, противъ котораго нравственно безсиленъ весь окружающій міръ. Въ «имморальномъ» демонизмѣ Ницше есть элементы той высшей морали, которую обыкновенно осуждаетъ мораль обычная и установленная.

Человѣкъ не только имѣетъ право, но даже долженъ сдѣлаться «сверхчеловѣкомъ», такъ какъ «сверхчеловѣкъ» есть путь отъ человѣка къ Богу. «*Я пришелъ проповѣдывать вамъ сверхчеловѣка*» — говоритъ Заратустра къ собравшейся вокругъ него

толпѣ.—Человѣкъ есть нѣчто такое, что должно быть превзойдено. Что вы сдѣлали чтобы превзойти его?..» «Всѣ существа, какія были доселѣ, давали рожденіе чему-нибудь болѣе, чѣмъ они, высокому; и вы хотите явиться отливомъ этого великаго прилива, и, пожалуй, предпочтете вернуться къ состоянію звѣря, лишь бы не превзойти человѣка?» «Что такое для человѣка обезьяна? Посмѣшище или стыдъ и боль. И тѣмъ же самымъ долженъ стать для сверхчеловѣка человѣкъ: посмѣшищемъ или стыдомъ и болью...» «Внимайте, я проповѣдую вамъ сверхчеловѣка!» «Сверхчеловѣкъ это смыслъ земли. Пусть же и воля ваша скажетъ: *да будетъ* сверхчеловѣкъ смысломъ земли!» [1]) Но дальше Ницше вступаетъ на ложный путь.

Идея «сверхчеловѣка» есть идея религіозно-метафизическая. Заратустра религіозный проповѣдникъ, а Ницше сбивается на біологическое пониманіе «сверхчеловѣка» и къ его возвышенному идеалу прилипаетъ земная грязь; грязь эксплуатаціи человѣка человѣкомъ. Ницше мечтатель, идеалистическая душа котораго отравлена натурализмомъ [2]). Онъ великолѣпно понимаетъ несостоятельность всѣхъ позитивныхъ теорій нравственности, но самъ все еще остается на почвѣ натуралистическаго позитивизма. Онъ не могъ понять, что утвержденіе и осуществленіе «я», его жажду безконечнаго могущества и совершенства, не только нельзя мыслить біологически, въ формахъ дарвиновской борьбы за существованіе и подбора, но и вообще эмпирически, что тутъ необходимо постулировать сверхъэмпирическій идеальный міръ. Звѣрское отношеніе «сверхчеловѣка» къ человѣку было бы только рабскимъ слѣдованіемъ естественной необходимости и свело бы насъ съ верховъ этики въ низы зоологіи [3]). Въ верхахъ этики аристократію духа (сверхчеловѣка) можно представить себѣ только въ образѣ духовнаго руководителя людей, это будетъ не физическое, экономическое или политическое насиліе, а господство духовнаго совершенства, познанія и красоты. Карлейль со своимъ «культомъ героевъ», несмотря на свои ветхозавѣтныя тенденціи, былъ въ этомъ отношеніи болѣе дальнозоркъ, чѣмъ Ницше.

---

[1]) См. „Nietzche's“ Werke B. VI, стр. 13.

[2]) Въ величайшемъ изъ своихъ твореній, въ „Заратустрѣ“ Ницше возвращается къ тому идеалистическому духу, который онъ проявилъ въ „Рожденіи трагедіи“, но ему приходится жестоко расплачиваться за всѣ грѣхи мысли XIX-го вѣка.

[3]) Это прекрасно отмѣтилъ Струве въ своемъ „предисловіи“ къ моей книгѣ. Вообще у него можно найти очень тонкія критическія замѣчанія о Ницше.

То «я», за которое Ницше предпринялъ титаническую борьбу, можетъ оказаться самымъ обыкновеннымъ эмпирическимъ фактомъ со всѣмъ своимъ безобразіемъ, этого «я» нѣтъ въ узкихъ предѣлахъ позитивно-біологическаго пониманія жизни. На этомъ пути мы можемъ встрѣтить обыденный житейскій эгоизмъ средняго буржуа, но не то идеальное самоосуществленіе о которомъ мечтаетъ Ницше въ своей проповѣди «индивидуализма». Въ нѣкоторыхъ своихъ положительныхъ построеніяхъ, на которыхъ лежитъ печать «имморальности» и жестокости, Ницше сбивается на натуралистическій эволюціонизмъ и даже гедонизмъ, противъ которыхъ самъ такъ часто протестуетъ. Если смотрѣть на «я», какъ на случайный эмпирическій пучокъ воспріятій, если признавать только чувственную природу человѣка, то объ этическомъ индивидуализмѣ не можетъ быть и рѣчи, мы рискуемъ попасть въ сѣти самаго грубаго гедонизма и опять должны будемъ строить нравственность не изнутри, а извнѣ, т.-е. подчинить личность внѣшнимъ критеріямъ «полезности», «приспособленности» и т. п. Но въ такомъ случаѣ какое же «я» поднимаетъ у Ницше бунтъ и даетъ такую блестящую критику всей мѣщанской морали и всѣхъ позитивныхъ теорій нравственности? Все, что у Ницше есть цѣннаго и красиваго, все, что покроетъ его имя неувядаемой славой, основано на одномъ предположеніи, необходимомъ для всякой этики, предположеніи — идеальнаго «я», духовной «индивидуальности». А этимъ философски упраздняется «имморализмъ», какъ величайшее недоразумѣніе, и Ницше можетъ протянуть руку своему врагу — Канту. Оба они боролись за нравственную автономію человѣческой личности, за ея священное право на самоопредѣленіе. Кантъ даетъ философскія основанія для этическаго индивидуализма, для признанія человѣка самоцѣлью и безусловной цѣнностью; Ницше преодолѣваетъ мѣщанскіе элементы кантовской практической морали и подготовляетъ свободную мораль будущаго, мораль сильной человѣческой индивидуальности.

Если взять противоположность морали Ницше — мораль христіанскую, то въ ней найдемъ ту же идеальную сущность. Центральная идея, которую христіанство внесло въ развитіе нравственнаго самосознанія человѣчества, есть идея абсолютной цѣнности человѣка, какъ образа и подобія Божія, и нравственной равноцѣнности людей передъ Богомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ христіанство поняло нравственную проблему, какъ проблему *внутреннюю*, проблему отношенія человѣческаго духа къ Богу. Это былъ огромный шагъ впе-

редъ по сравненію съ нравственнымъ сознаніемъ древняго міра, который не признавалъ безусловной цѣнности за человѣкомъ, подчинялъ личность государству и требовалъ внѣшней санкціи для нравственности. Современная идея личности несравненно развитѣе той несовершенной идеи, которая была двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ, но христіанскій спиритуализмъ даетъ вѣчную санкцію тому этическому индивидуализму, къ которому стемимся мы, который дорогъ и «имморалисту» Ницше. Христіанство, какъ идеальное (не историческое) вѣроученіе, никогда не спускается до полицейскаго пониманія нравственности, и того уваженія къ достоинству человѣка и его внутренней свободѣ, которая составляетъ неувядаемую нравственную сущность христіанства, не могутъ отнять у него современные лицемѣры, имѣющіе дерзость прикрывать свою духовную наготу спиритуалистическими словами, изъ которыхъ вытравили всякое цѣнное содержаніе. Христіанская проповѣдь внутренней доброты и мягкости во имя идеальнаго совершенства человѣка, приближающагося къ Богу, и вся красота и прелесть этой внутренней нравственности непонятны ни казеннымъ государственникамъ, ни общественнымъ утилитаристамъ, съ ихъ грубыми внѣшними критеріями. Къ сожалѣнію я не имѣю возможности, по причинамъ внѣ меня лежащимъ, обсудить этотъ вопросъ во всей его полнотѣ.

IX.

Я уже говорилъ, что на практической этикѣ обыкновенно лежитъ печать обидной для мыслителя пошлости. Единственный способъ поднять этику надъ мелочностью и пошлостью, это—привести нравственную проблему въ связь съ основными проблемами метафизики, что я и пытался сдѣлать. «Проклятые вопросы», которые мучили какого-нибудь Ивана Карамазова, болѣе соотвѣтствуютъ высотѣ и глубинѣ нравственной проблемы, чѣмъ всѣ повелѣнія и запрещенія мелкой житейской морали, желающей выдрессировать человѣка для общежитія. Какой-нибудь Леонардо-да-Винчи или Гете клеймятся всякой нравственной посредственностью, гордящейся своими мелкими, «полезными» добродѣтелями, наименованіемъ безнравственныхъ, ни кто изъ этихъ судей въ состояніи измѣрить глубину духа Гете или Леонардо-да-Винчи? Мы говоримъ, что одна изъ основныхъ задачъ нравственности есть борьба съ мѣщанствомъ, съ quasi-идейной мелочностью, борьба за духовную

аристократизацію человѣческой души. А это возможно только путемъ созданія яркой индивидуальности, которая сумѣетъ защитить свой человѣческій обликъ во всемъ его своеобразіи отъ всѣхъ попытокъ стереть и нивеллировать его. Мѣщанство и моральная мелочность еще слишкомъ даютъ о себѣ знать въ бытѣ передового человѣчества и этическій идеализмъ долженъ особенно бороться съ этимъ зломъ [1]). Тутъ философская этика объявляетъ войну обыденной традиціонной морали, въ этой морали она принуждена слишкомъ часто видѣть врага человѣческой индивидуальности и слѣдовательно врага истинной нравственности. Человѣческое «я», въ основѣ котораго у всѣхъ людей лежитъ одна и та же духовная сущность, въ жизни облекается въ плоть и кровь, оно должно быть своеобразно, имѣть свои краски, словомъ быть *индивидуальностью*. Человѣкъ есть «разностное существо» и онъ не долженъ терпѣть нивеллировки, долженъ протестовать противъ попытки вымуштровать его по одному шаблону, сдѣлать изъ него «хориста», обратить его въ полезный для стада экземпляръ, какими бы «общественными благополучіями» эти посягательства ни прикрывались. Нѣтъ одного безличнаго способа осуществленія нравственнаго блага, эти способы многообразны и индивидуальны. Равенство, которое покоится на нравственной равноцѣнности людей, въ соціальномъ отношеніи не можетъ и не должно идти дальше равенства правъ и устраненія классовъ, какъ условія фактическаго осуществленія равноправности, а въ психологическомъ не можетъ и не должно идти дальше сходства тѣхъ основныхъ духовныхъ чертъ, которыя и дѣлаютъ каждаго человѣкомъ. Я думаю, что духовная аристократія возможна и въ демократическомъ обществѣ, хотя въ немъ она не будетъ имѣть ничего общаго съ соціально-политическимъ угнетеніемъ. Именно такой аристократіи, возвышающейся надъ всякой общественно классовой и групповой нравственностью, должны принадлежать первые толчки къ дальнѣйшему прогрессу, безъ нея наступило бы царство застоя и стадности. Великій нравственный императивъ гласитъ, что человѣкъ всегда долженъ быть самимъ собой, а это значитъ быть вѣрнымъ не только своему духовному «я», но и тому «идивидуальному» пути, которымъ оно осуществляется. Человѣкъ имѣетъ священное право свободно слѣдовать своему «призванію».

[1]) Это можно сказать и про рабочій классъ. Въ его прогрессивныя соціально-политическія стремленія еще нужно внести идеальное нравственное содержаніе, которое, конечно, не можетъ быть „классовымъ".

и это призваніе не можетъ быть ему навязано никакой собирательной эмпирической единицей.

„Дорогою свободной
Иди куда влечетъ тебя свободный умъ,
Усовершенствуя плоды любимыхъ думъ,
Не требуя наградъ за подвигъ благородный.
Онѣ въ самомъ тебѣ. Ты самъ—свой высшій судъ.

Величайшее нравственное преступленіе есть обезличеніе, измѣна своему «я» подъ давленіемъ внѣшней силы.

А «долгъ», скажутъ намъ, куда дѣвался тотъ «долгъ», который составляетъ основу нравственности? Я уже говорилъ, что долгъ, должное есть прежде всего формальная идея, гносеологически противополагаемая сущему, бытію. Теперь мы можемъ говорить и о содержаніи долга. Нравственный долгъ человѣка есть самоосуществленіе, развитіе своего духовнаго «я» до идеальнаго совершенства; слѣдовать долгу и слѣдовать своей нравственно-разумной природѣ понятія тожественныя. Только мѣщанская мораль понимаетъ долгъ, какъ что-то внѣшнее человѣку, навязанное со-стороны, враждебное ему. Сознаніе долга или, что то же самое, нравственнаго закона есть сознаніе своего истиннаго «я», своего высокаго человѣческаго предназначенія. Калѣчить свое «я», свою человѣческую индивидуальность во имя долга — вотъ слова, которыя для насъ не имѣютъ никакого смысла. Мы исповѣдуемъ мораль абсолютнаго долга, выполняющаго высшее духовное благо, но слово «долгъ» не имѣетъ у насъ непріятнаго историческаго привкуса. Противоположеніе «долга» и «я» съ этической точки зрѣнія абсурдъ, такъ какъ «долгъ» есть законодательство «я».

Это человѣкъ суроваго долга, часто слышимъ мы, онъ никогда не слѣдуетъ своимъ влеченіямъ, онъ постоянно борется съ собой и насилуетъ себя, онъ всегда поступаетъ такъ, какъ повелѣваетъ ему долгъ, а не такъ, какъ онъ самъ хочетъ. Вотъ обыденное психологическое представленіе о долгѣ. Философская этика должна возвыситься надъ этимъ обыденнымъ пониманіемъ долга, она даже можетъ рѣзко осудить такого «человѣка долга», можетъ констатировать въ немъ отсутствіе сколько-нибудь развитого самосознанія и даже признать безнравственнымъ выполняемый имъ долгъ, если этотъ долгъ погашаетъ его человѣческое «я» во имя традиціонныхъ предписаній извнѣ, если онъ не «гуманенъ»[1]). «Гуман-

---

[1]) Въ этомъ отношеніи чрезвычайно интересенъ и характеренъ образъ Бранда у Ибсена.

ность», т.-е. осуществленіе «человѣка» въ себѣ и уваженіе къ «человѣку» въ другомъ есть высшій долгъ, и степенью ея осуществленія прежде всего измѣряется нравственный уровень. Въ человѣкѣ всегда происходитъ борьба добра со зломъ, высокаго съ низкимъ, борьба духовнаго «я» съ хаотическимъ содержаніемъ эмпирическаго сознанія, въ которомъ столько стороннихъ, не человѣческихъ и не человѣчныхъ примѣсей. Этимъ путемъ вырабатывается «личность» и совершается нравственное развитіе. Но нравственно высокъ и прекрасенъ не тотъ человѣкъ, который творитъ добро со скрежетомъ зубовнымъ, ограничивая и урѣзывая свою человѣческую индивидуальность, а тотъ, который, творя добро, радостно сознаетъ въ этомъ самоосуществленіе, утвержденіе своего «я».

Кантъ слишкомъ по старому толковалъ ту идею, что человѣческая природа грѣховна и испорчена, и пришелъ къ цѣлому ряду ложныхъ этическихъ положеній, въ корнѣ отрицающихъ *діонисовское* начало жизни. Правъ онъ былъ только въ томъ отношеніи, что считалъ нравственный законъ закономъ воли, а не чувства. Но мы хотѣли бы освободить жизнь чувства, жизнь непосредственную. Чувственная природа сама по себѣ не зло, она этически нейтральна, она становится зломъ только тогда, когда препятствуетъ развитію *личности*, когда затемняетъ высшее самосознаніе и самоосуществленіе. Скажу болѣе: чисто стихійная игра силъ въ человѣкѣ имѣетъ огромную эстетическую цѣнность и, происходя по ту сторону этики, эта игра силъ не осуждается этикой. Инстинкты сами по себѣ не нравственны и не безнравственны, но человѣкъ безъ инстинктовъ не имѣлъ бы плоти и крови, въ предѣлахъ опыта онъ не жилъ бы. А человѣческое «я» развивается путемъ повышенія жизни и потому старый призывъ «жить во всю» никогда не теряетъ своего значенія. Въ человѣкѣ есть безумная жажда жизни интенсивной и яркой, жизни сильной и могучей, хотя бы своимъ зломъ, если не добромъ. Это необыкновенно цѣнная жажда и пусть она лучше опьяняетъ человѣка, чѣмъ отсутствуетъ совсѣмъ. Это богъ Діонисъ даетъ о себѣ знать, тотъ самый, которому Ницше воздвигъ такой прекрасный памятникъ во всѣхъ своихъ твореніяхъ, и онъ властно призываетъ къ стихіи жизни, къ ея росту. Нравственная задача заключается не въ ограниченіи этой жажды, а въ ея соединеніи съ утвержденіемъ и развитіемъ духовнаго «я». Безъ этого нравственнаго самосознанія «гора родитъ мышь», и діонисовская жажда жизни будетъ утоляться исключительно тѣмъ безпутствомъ, въ которомъ ничего большаго нельзя найти. Мы пре-

клоняемся передъ красотой всѣхъ могучихъ жизненныхъ порывовъ, мы утверждаемъ жизнь до безконечности, жизнь во всемъ ея объемѣ, но для того, чтобы жизнь дѣйствительно была сильной, широкой и безконечной, она должна наполняться *цѣннымъ* содержаніемъ, т.-е. въ ней должна рости *духовность*, въ ней должно осуществляться идеальное бого-человѣческое «я».

X.

Теперь перехожу къ самому можетъ быть важному вопросу— отношенію нравственной проблемы къ свободѣ. Кантъ строитъ всю свою этику на постулатѣ свободы, для него нравственная проблема есть прежде всего проблема свободы, она предполагаетъ дуализмъ царства свободы и царства природы (необходимости) [1]. Нравственный законъ по своему происхожденію и по своей природѣ принадлежитъ царству свободы, а не царству необходимости, онъ требуетъ автономіи человѣческой личности. Только свободное выполненіе нравственнаго закона возвышаетъ человѣка: свобода и есть нравственная природа человѣческаго «я». Всѣ аргументы противъ царства свободы, взятые изъ арсенала царства необходимости, одинаково наивны и несостоятельны, они основаны на недоказанномъ и недоказуемомъ предположеніи, что научно-познавательная точка зрѣнія необходимости есть единственная и окончательная точка зрѣнія, что опытъ, который есть дѣтище лишь одной стороны нашего сознанія, есть единственная и окончательная инстанція. Мы прекрасно знаемъ, что въ предѣлахъ опыта нельзя пробить брешь въ детерминизмѣ, что тутъ не можетъ быть большей или меньшей степени необходимости, но мы и не противополагаемъ свободы детерминизму въ смыслѣ взаимнаго исключенія, а признаемъ параллелизмъ міра свободы и міра необходимости.

Свобода есть самоопредѣленіе личности, печать свободы лежитъ на всемъ томъ, что согласно съ «я», что вытекаетъ изъ его внутренняго существа. Свобода не отрицательное понятіе, какъ это утверждаютъ буржуазные мыслители, для которыхъ она есть только отсутствіе стѣсненій, свобода понятіе положительное, она синонимъ всего внутренняго духовнаго творчества человѣческой личности. Но быть свободнымъ не значитъ опредѣляться эмпирическимъ «я» съ его случайнымъ, взятымъ изъ опыта содержаніемъ,

[1] См. Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Стр. 74—77.

свобода есть самоопредѣленіе духовнаго «я». Съ точки зрѣнія Канта человѣкъ свободенъ, когда онъ опредѣляется не своей чувственной, а своей нравственно-разумной природой. И я думаю, что можно поставить знакъ тожества между внутренней нравственной свободой и тѣмъ духовнымъ «я», которое мы положили въ основаніе этики. Съ гносеологической точки зрѣнія свобода есть опредѣленіе личности «нормативнымъ сознаніемъ» (этическими нормами) въ противоположность опредѣленію случайными эмпирическими мотивами [1]). А это приводитъ насъ къ тожеству свободы и нравственности. Торжество нравственнаго блага есть торжество «нормативнаго» сознанія, духовнаго «я», т.-е. торжество свободы. Если нравственность есть не что иное, какъ самоосуществленіе, то слѣдовательно она есть освобожденіе. Индивидуальное и универсальное нравственное развитіе есть торжество царства свободы въ царствѣ необходимости, т.-е. ростъ того самоопредѣленія человѣческой личности, когда все человѣческое творчество подчинено духовному «я». Теперь мы можемъ оцѣнить по достоинству то распространенное утвержденіе, будто бы «этическія нормы», «абсолютный нравственный законъ» посягаютъ на свободу человѣка. Требованіе абсолютнаго нравственнаго закона есть требованіе абсолютной свободы для человѣческаго «я». Выполненіе нравственнаго закона, какъ насиліе надъ «я», есть contradictio in adiecto, это выполненіе всегда автономно. Но нѣкоторые, можетъ быть, скажутъ, что отъ этого страдаетъ эмпирическая личность, что рѣчь идетъ о ея свободѣ. Къ сожалѣнію понятіе эмпирической личности не только неопредѣленно, но даже совсѣмъ немыслимо, и отъ него нѣтъ пути къ царству свободы. Быть «личностью», быть свободнымъ человѣкомъ — значитъ сознать свою нравственно-разумную природу, выдѣлить свое «нормальное», идеальное «я» изъ хаоса случайнаго эмпирическаго сцѣпленія фактовъ, а самъ по себѣ этотъ эмирическій хаосъ не есть еще «личность» и къ нему непримѣнима категорія свободы. А склониться передъ эмпирическимъ фактомъ—это идолопоклонство передъ алтаремъ необходимости, а не богослуженіе передъ алтаремъ свободы.

Каково же отношеніе внутренней свободы къ свободѣ внѣшней, свободы нравственной къ свободѣ общественной? Я уже говорилъ, что нравственная проблема неизбѣжно превращается въ проблему общественную, потому что человѣческая личность можетъ

---

[1]) См. Windelband „Präludien" стр. 239.

развиваться и наполняться многообразнымъ содержаніемъ только въ обществѣ, въ психическомъ взаимодѣйствіи съ другими людьми, въ процессѣ созиданія совмѣстной культуры. Можно ли примирить внутреннее самоопредѣленіе личности, ея нравственную свободу и признаніе за ней абсолютной цѣнности съ внѣшнимъ гнетомъ, съ эксплуатаціей ея другими людьми и цѣлыми группами, съ поруганіемъ ея человѣческаго достоинства общественными учрежденіями? Могутъ ли тѣ люди и тѣ группы, которые наконецъ сознали въ себѣ достоинства человѣка и неотъемлемыя «естественныя» права своей личности, терпѣть насиліе и безправіе? На эти вопросы не можетъ быть двухъ отвѣтовъ, тутъ всякое колебаніе было бы позорно. Какія идейныя оправданія могутъ быть приведены въ защиту точки зрѣнія реакціонеровъ и мракобѣсцевъ, жрецовъ грубаго насилія, что можетъ уменьшить ихъ страшную вину передъ человѣческимъ духомъ и ослабить справедливое возмездіе? Тутъ можетъ быть историческое объясненіе общественнаго зла, но не его нравственное оправданіе.

Этика ясно и опредѣленно требуетъ осуществленія «естественнаго права» человѣческой личности и не допускаетъ въ этомъ отношеніи никакихъ компромиссовъ, этимъ самымъ она требуетъ гарантіи правъ гражданина; вмѣстѣ съ тѣмъ этика безусловно осуждаетъ классовые антагонизмы, какъ важнѣйшее препятствіе для развитія человѣка. Съ этической точки зрѣнія оправдываются всѣ усилія, направленныя къ завоеванію того минимума правъ, при которомъ только и возможно достойное человѣка существованіе; съ этической точки зрѣнія для человѣка позорно не отстаивать тѣхъ своихъ правъ, которыя являются необходимымъ условіемъ идеальнаго самоосуществленія. Если бы съ точки зрѣнія естественной необходимости оказалось, что насиліе, несправедливость и угнетеніе человѣка должны увеличиваться, что свобода неосуществимая мечта, то и тогда императивы этики остались бы въ полной силѣ, зло было бы не менѣе отвратительно, но только человѣчество должно было бы пасть въ борьбѣ съ нимъ. Но утвержденія реакціонеровъ разбиваются и съ точки зрѣнія необходимости.

Люди борются въ обществѣ путемъ соединенія и группировки, въ исторіи мы встрѣчаемъ собственно не борьбу отдѣльныхъ людей, а борьбу общественныхъ группъ. Современная общественная группировка открываетъ широкія перспективы, необходимость даетъ условія, опираясь на которыя человѣческій духъ можетъ и долженъ создать лучшее, болѣе свободное будущее.

Творчество будущаго всегда окрашено для насъ не только въ цвѣтъ естественной необходимости, но также въ цвѣтъ нашей нравственной свободы. Теперь мы, кажется, смѣло можемъ сказать, что на нашей сторонѣ окажется не только правда но и сила [1]).

Реакціонеры привыкли встрѣчаться съ матеріалистическимъ обоснованіемъ и оправданіемъ освободительныхъ стремленій, но гораздо сильнѣе и чувствительнѣе будетъ вызовъ идеализма. Идеализмъ обнаруживаетъ полнѣйшую духовную нищету всякой реакціонной идеологіи: христіанинъ проповѣдуетъ звѣрское насиліе надъ людьми, спиритуалистъ тащитъ за всякое проявленіе духа въ полицейскій участокъ [2]). Спиритуализмъ, признающій безусловную цѣнность за человѣческимъ духомъ, нельзя соединить съ оправданіемъ внѣшняго, часто прямо физическаго, насилія надъ этимъ духомъ, спиритуализмъ не можетъ появляться въ казенномъ облаченіи и проповѣдовать ту безобразную ложь, будто бы свободный духъ долженъ прекрасно чувствовать себя въ рабскомъ обществѣ. То новое идеалистическое направленіе, къ которому я съ гордостью себя причисляю, выводитъ необходимость освободительной борьбы за «естественное право» изъ духовнаго голода интеллигентной души [3]).

Мы не достаточно цѣнимъ и не достаточно еще понимаемъ глубокаго значенія той критики существующаго строя, которую предпринялъ Левъ Толстой съ точки зрѣнія христіанскаго идеализма. Послѣ Толстого ко многому нельзя уже относиться такъ индифферентно, какъ относились раньше, и голосъ совѣсти настойчивѣе требуетъ нравственно осмыслить жизнь, устранить чудовищныя нравственныя противорѣчія, которыя у представителей силы принимаютъ преступный характеръ [4]).

---

[1]) Въ этомъ отношеніи нельзя не признать огромныхъ заслугъ за марксизмомъ, реалистическую сторону котораго мы должны воспринять.

[2]) „Національный вопросъ въ Россіи" Вл. Соловьева – классическій образчикъ идеалистической критики реакціонеровъ-націоналистовъ, но Соловьевъ не продумалъ до конца и не сдѣлалъ всѣхъ необходимыхъ выводовъ изъ спиритуализма.

[3]) Эта мысль была намѣчена Струве въ статьѣ „Высшая цѣна жизни". Начиная съ этой недоконченной статьи въ русской прогрессивной литературѣ все болѣе обозначается сознательное идеалистическое направленіе.

[4]) „Толстовство" со всѣми своими отрицательными сторонами давно уже потеряло всякое значеніе въ жизни русской интиллигенціи и потому теперь можно объективно оцѣнить положительныя заслуги Толстого.

Свою статью я заканчиваю слѣдующимъ основнымъ, какъ мнѣ кажется, выводомъ: нужно *личностью* быть и своего права на *образъ и подобіе Божества* нельзя уступить ни за какія блага міра, ни за счастіе и довольство свое или хотя бы всего человѣчества, ни за спокойствіе и одобреніе людей, ни за власть и успѣхъ въ жизни; и нужно требовать признанія и обезпеченія за собой человѣческаго права на самоопредѣленіе и развитіе всѣхъ своихъ духовныхъ потенцій. А для этого прежде всего должно быть на незыблемыхъ основаніяхъ утверждено основное условіе уваженія къ человѣку и духу—свобода.

Критика Историческаго Матеріализма[1])

I.

Критическій пересмотръ доктрины историческаго матеріализма представляется мнѣ теперь особенно важнымъ и своевременнымъ, такъ какъ именно съ этой доктриной неразрывно связана большая часть споровъ и разногласій, какъ теретическихъ, такъ и практическихъ, выдвинутыхъ марксизмомъ на поверхность умственной и общественной жизни. Теорія историческаго матеріализма, очень интересная и значительная по своей роли въ исторіи общественныхъ идей, поддерживаетъ цѣлый рядъ ложныхъ соціологическихъ и историко-философскихъ предпосылокъ и прямо даже суевѣрій, которыя стоятъ на дорогѣ развитія соціальной и философской мысли и препятствуютъ разъясненію самыхъ насущныхъ вопросовъ, мѣшаютъ сговориться и сойтись на какой-нибудь общей задачѣ, одинаково близкой и священной для каждой изъ спорящихъ сторонъ.

Матеріалистическую догматику, которою заражены еще слишкомъ многіе, нужно вырвать съ корнемъ, а корнемъ являются принимаемые большинствомъ на вѣру догматы историческаго матеріализма и въ особенности такъ называемая «классовая» точка зрѣнія, которая въ рукахъ большей части ея сторонниковъ оказывается орудіемъ противъ общечеловѣческой логики и общечеловѣческой этики и потому исключаетъ возможность кокой-либо логически или нравственно обязательной аргументаціи. А между тѣмъ еще слишкомъ мало сдѣлано для критики самой сути историческаго матеріализма, почти такъ же мало, какъ и для его обоснованія. Въ спорахъ «критиковъ» и «ортодоксовъ»[2]) одними также само собой

[1]) Напечатана въ „Мірѣ Божьемъ" 1903 г. Октябрь.

[2]) Употребляю эту принятую условную терминологію, хотя она не характеризуетъ направленій по ихъ идейному содержанію, скоро вѣроятно совершенно устарѣетъ и будетъ замѣнена болѣе выразительной „Критики" не только критикуютъ, но строятъ также положительное міросозерцаніе.

подразумѣвается ложность нѣкоторыхъ догмъ марксистской соціологіи, какъ другими ихъ непререкаемая истинность, и потому спорящіе слишкомъ часто говорятъ на разныхъ языкахъ и оказываются «варварами» другъ для друга [1]) «Буржуазные» въ истинномъ смыслѣ этого слова критики марксизма и историческаго матеріализма только усиливали позицію «классовой» теоріи. Ихъ грубое непониманіе и некрасивыя инсинуаціи питали то суевѣрное чувство, которое до сихъ поръ мѣшаетъ свободному умственному творчеству и догматически дѣлитъ науку на буржуазную и небуржуазную, при чемъ подъ буржуазной наукой подразумѣвается не завѣдомая защита буржуазіи, буржуазнаго общества и буржуазныхъ идеаловъ, что было бы совершенно справедливо и понятно, а огульно всякая научная и философская работа, каторая не признаетъ всѣхъ классовыхъ догматовъ ортодоксіи. Производится своеобразный сыскъ для открытія «буржуазной» матеріальной субстанціи въ самомъ искреннемъ правдоискательствѣ, въ самой страстной жаждѣ справедливости. Такимъ образомъ, однимъ взмахомъ пера упраздняется всякая свободная и прогрессивная работа мысли, всякое идеалистическое исканіе новыхъ путей, упраздняется не путемъ доказательствъ и аргументовъ, а старымъ, унаслѣдованнымъ отъ католичества, путемъ «отлученія»: представляется достаточнымъ показать, что такой-то отклоняется отъ «классовой» точки зрѣнія и вступаетъ въ явныя противорѣчія съ Марксомъ, — несчастный еретикъ осуждается, какъ «буржуа».

Я отношусь съ большимъ хладнокровіемъ и даже пренебреженіемъ къ такого рода полемикѣ, поскольку она направлена противъ меня, и не вижу въ ней рѣшительно никакой теоретической цѣнности, это въ идейномъ отношеніи quantité negligeable, и тутъ не можетъ быть возраженій по существу, такъ какъ само существо замѣняется «полемическими красотами» [2]). Но дѣло обстоитъ не такъ просто, коренная причина тутъ не въ склонности тѣхъ или другихъ лицъ къ не совсѣмъ корректнымъ полемическимъ пріемамъ, къ передержкамъ и инсинуаціямъ, а въ основномъ характерѣ ихъ міросозерцанія, ихъ догмѣ, въ которую многіе вѣрятъ такъ свято, такъ безкорыстно и беззавѣтно, что невольно забываешь ихъ не-

[1]) Правовѣрные экономическіе матеріалисты считаютъ „варварами“ всѣхъ несогласно мыслящихъ, всѣхъ недостаточно проникнутыхъ пролетарской „классовой“ психологіей.

[2]) Я имѣю въ виду ту полемику противъ меня со стороны „ортодоксовъ“, на которую я былъ лишенъ возможности отвѣчать прямо.

красивыя полемическія выходки и преклоняешься передъ тѣмъ чистымъ идеалистическимъ источникомъ, изъ котораго исходитъ жажда справедливости, хотя и соединенная съ ложными теоретическими идеями. Идеалистъ по природѣ не размѣняетъ своей цѣльной «вѣры» на мелкіе кусочки добра, на всякія маленькія улучшенія, не объединенныя какой-нибудь великой общей идеей, онъ можетъ перейти только къ новой «вѣрѣ», еще высшей и тоже цѣльной и широкой, но это процессъ мучительный и, во всякомъ случаѣ, длительный. Въ «ортодоксахъ», моихъ противникахъ, мнѣ всегда было дорого ихъ страстное желаніе отстоять цѣльность и чистоту своего идеала, такъ какъ въ этомъ я вижу неискоренимый идеализмъ человѣческой души, который прорывается черезъ матеріалистическую оболочку. Но эта идеалистическая потребность, просвѣтленная и расширенная, можетъ найти себѣ настоящее удовлетвореніе только въ новой «вѣрѣ», надъ созданіемъ которой мы должны теперь работать. Чтобы расчистить почву для новаго міропониманія и настроенія, необходимо пролить критическій свѣтъ на основныя положенія историческаго матеріализма, которыя все еще кажутся несомнѣнными. «Не буржуазные» критики марксизма до сихъ поръ дѣлали это относительно ряда частныхъ соціологическихъ вопросовъ, но недостаточно обращали вниманія на тѣ основныя предпосылки, на которыхъ покоится *классовая* точка зрѣнія и матеріалистическое истолкованіе *идеологіи* [1]).

II.

Приступая къ критикѣ историческаго матеріализма, мы прежде всего должны отмѣтить его полнѣйшую методологическую и гносеологическую наивность. У сторонниковъ этого ученія существуютъ крайне путанные взгляды на характеръ той дисциплины, къ которой примѣняется ихъ «матеріализмъ». Есть ли это дисциплина историческая, соціологическая или историко-философская? Опредѣленнаго отвѣта на этотъ важный методологическій вопросъ нельзя получить отъ экономическихъ матеріалистовъ. Марксистскій «матеріализмъ» есть гносеологически-наивное смѣшеніе конкретныхъ положеній исторіи, абстрактно-научныхъ положеній соціологіи и ме-

---

[1]) Въ русской литературѣ не могу не отмѣтить очень цѣнной статьи Б. Кистяковскаго „Категорія необходимости и категорія справедливости въ изслѣдованіи соціальныхъ явленій“.

тафизическихъ идей философіи исторіи. Поскольку историческій матеріализмъ проповѣдуетъ монизмъ, строитъ теорію прогресса и примѣняетъ къ соціальному процессу предпосылки общефилософскаго матеріализма, онъ выступаетъ въ качествѣ философіи исторіи, которая есть чисто метафизическая дисциплина. Матеріалистическую философію исторіи защищаютъ тѣ, которые наиболѣе дорожатъ цѣльностью своего міросозерцанія, и они охотнѣе всего прибѣгаютъ къ термину «діалектическій матеріализмъ». Такимъ сторонникомъ матеріалистическаго пониманія исторіи, какъ философскаго міропониманія, является прежде всего самъ Энгельсъ, затѣмъ популяризировавшій Энгельса Н. Бельтовъ. Но историческій матеріализмъ стремится также построить науку объ обществѣ, онъ ставитъ себѣ болѣе спеціальную цѣль найти абстрактные соціологическіе законы, обладающіе такою же научною цѣнностью, какъ законы естествознанія. Полной методологической ясности эта чисто соціологическая задача не достигаетъ почти ни у одного изъ представителей историческаго матеріализма, методологическая путаница есть одинъ изъ догматовъ ортодоксіи, но во всякомъ случаѣ историческій матеріализмъ претендуетъ сдѣлаться соціологическою теоріей и двинуть впередъ науку объ обществѣ. Таковы всѣ попытки установить постоянныя соотношенія между различными сторонами общественнаго процесса, каторыя методологически изолируются и выдѣляются изъ эмпирическаго хаоса конкретной исторіи, такова чисто соціологическая теорія борьбы общественныхъ группъ и общественной дифференціаціи. Наконецъ, самое распространенное и самое простое это — пониманіе историческаго матеріализма, какъ чисто *исторической* теоріи, какъ замѣчательной попытки оріентироваться въ конкретной исторіи, главнымъ образомъ въ исторіи буржуазно-капиталистической эпохи. Такой преимущественно историческій характеръ носитъ большая часть работъ самого Маркса. Также Каутскій склоненъ придавать «матеріализму» болѣе тѣсное историческое истолкованіе, для него историческій матеріализмъ не столько философское міровоззрѣніе или абстрактное ученіе объ обществѣ, сколько методъ истолкованія конкретной исторіи.

Постоянное смѣшеніе принципіально различныхъ задачъ, философской, соціологической и исторической, приводитъ къ очень неопредѣленному ученію, которое называется «историческимъ», «экономическимъ» или «діалектическимъ» матеріализмомъ. Это смѣшеніе препятствуетъ противникамъ разглядѣть важныя истины, скрывающіяся въ этомъ ученіи, а ортодоксальныхъ сторонниковъ

заставляетъ защищать положенія завѣдомо нелѣпыя. Критикуя основы историческаго матеріализма, я все время буду указывать на смѣшеніе этихъ различныхъ задачъ и различныхъ дисциплинъ. Выводъ изъ моей критики будетъ тотъ, что все-таки наибольшее значеніе остается за историческимъ матеріализмомъ, какъ за чисто исторической теоріей, сознавшей свои границы, что для соціологіи онъ даетъ важные матеріалы, хотя не можетъ быть и рѣчи о матеріалистической соціологіи, наконецъ, что историческій матеріализмъ менѣе всего можетъ быть философіей исторіи, такъ какъ послѣдняя возможна лишь на почвѣ идеалистической метафизики. Начну съ критики *монизма*, который лежитъ въ основаніи матеріалистическаго пониманія исторіи и составляетъ изначальный грѣхъ этого пониманія, такъ какъ монизмъ во всѣхъ его видахъ недопустимъ не только въ соціологіи, но и вообще ни въ какой наукѣ.

III.

Вся эмпирическая дѣйствительность, всѣ объекты научнаго познанія, данные намъ въ опытѣ, природа органическая и неорганическая, человѣческая душа и исторія человѣчества поражаютъ насъ своимъ необыкновеннымъ многообразіемъ, въ мірѣ такое обиліе красокъ, все такъ индивидуально и такъ трудно оріентироваться въ этой пестротѣ, въ этомъ множествѣ качествъ. Наука прежде всего расчленяетъ и разлагаетъ этотъ эмпирическій хаосъ, она цѣликомъ покоится на принципѣ изоляціи извѣстной группы явленій изъ даннаго въ опытѣ хаотическаго многообразія. Строго научное познаніе начинается лишь тогда, когда анализъ выдѣлилъ изъ того «всего», того «цѣлаго», которые мы называемъ природой, міромъ и. т. п., рядъ явленій болѣе или менѣе однороднаго качества, напр. явленій физическихъ или химическихъ, біологическихъ или психическихъ и т. д. Только такимъ путемъ познающій умъ оріентируется въ эмпирическомъ мірѣ и приходитъ къ научнымъ обобщеніямъ, устанавливаетъ сходства и различія, открываетъ типическія соотношенія, которыя, пріобрѣтая характеръ обязательный для всякаго времени и пространства, называются законами.

Въ мою задачу не входитъ углубляться въ чисто гносеологическіе вопросы и для меня только важно установить слѣдующее основное гносеологическое положеніе: наука, всякая наука, по самой своей сущности и задачѣ, по характеру своихъ объектовъ и

по своимъ методамъ познаванія—*плюралистична*, въ ней не можетъ быть и рѣчи о монизмѣ, все равно матеріалистическомъ или какимъ-нибудь иномъ, монистическія попытки всегда являются результатомъ некритическаго смѣшенія задачъ положительной науки съ задачами философіи и метафизики. Не разъ уже указывалось на то, что науки вообще, науки о мірѣ, о «цѣломъ» не существуетъ, такой научной дисциплины не только фактически нѣтъ, но и логически быть не можетъ, такъ какъ она противорѣчила бы исходному пункту всякаго положительнаго научнаго познанія—выдѣленію изъ цѣлаго, изъ этого многообразія типическаго ряда, въ которомъ можно найти абстрактныя соотношенія. Наука начинается лишь тогда, когда она опредѣлила свои границы, свой особый объектъ и свои особые методы, это подтверждается всей исторіей наукъ. Поэтому существуютъ только отдѣльныя науки съ ихъ спеціальными задачами, поэтому мы знаемъ только законы физическіе и химическіе, біологическіе и психологическіе, мы стремимся найти законы соціологическіе, но ничего не знаемъ о законахъ какой-то несуществующей универсальной науки о цѣломъ. Характерно, что о монизмѣ много говорятъ только въ примѣненіи къ неразвитымъ наукамъ, не отдѣлившимъ еще своей задачи отъ задачъ метафизики. О монистической астрономіи и монистической физикѣ ничего не слышно, сравнительно мало говорятъ о монистической біологіи, уже больше о монистической психологіи и до чрезвычайности много о монистической соціологіи, тутъ вопросъ о монизмѣ сдѣлался чуть не основнымъ вопросомъ соціологической науки и въ его торжествѣ многіе видятъ залогъ будущаго этой злополучной науки.

И дѣйствительно вопросъ о монизмѣ является самымъ жгучимъ вопросомъ для современной соціологіи, но только въ одномъ смыслѣ: соціологія сдѣлается научной лишь тогда, когда соціологи поймутъ, что въ наукѣ не можетъ быть монизма, что задача соціологіи открывать законы своеобразныхъ соціологическихъ явленій, а отнюдь не объяснять историческій процессъ изъ одного принципа, одного начала. Словомъ соціологи должны сдѣлаться настолько философами, чтобы понять все различіе между научной соціологіей и философіей исторіи, различіе между позитивной наукой и метафизической философіей. Первый признакъ отсутствія философскаго духа у соціологовъ—это ихъ упорное желаніе давать научно соціологическіе отвѣты на чисто философскіе, метафизическіе вопросы. На этомъ недоразумѣніи основана мечта о монис-

тической соціологіи. И въ самомъ дѣлѣ, что можетъ изъ себя представить монизмъ въ соціологіи?

Монизмъ стремится объяснить все, весь міръ изъ одного начала, одного принципа, всѣ самыя разнообразныя качества онъ выводитъ изъ какого-нибудь одного изначальнаго качества, онъ не можетъ успокоиться ни на какомъ множествѣ, онъ послѣдовательно идетъ къ *единому* и стираетъ по дорогѣ все индивидуальное, все многообразіе опыта. Монистическое стремленіе къ единству въ познаніи есть глубочайшая, неискоренимая потребность человѣческаго разума, всѣ величайшіе философы были въ извѣстномъ смыслѣ монистами. Но какимъ образомъ возможно соціологическое удовлетвореніе этой монистической потребности? Соціологія, подобно всякой наукѣ, начинается съ выдѣленія соціологическихъ явленій, явленій общественности, изъ всей природы, изъ всего многообразія эмпирическаго міра. «Соціальное» признается особымъ качествомъ, эмпирически неразложимымъ, и въ этихъ предѣлахъ оказывается возможнымъ найти необходимыя соотношенія. Выдѣливъ общественность, «соціальное», изъ всей совокупности мірового цѣлаго, соціологія начинаетъ внутреннее расчлененіе, методологическую изоляцію различныхъ рядовъ въ общественномъ процессѣ, какъ, напр., экономическаго, правового и т. д., и такимъ путемъ устанавливаетъ абстрактныя соотношенія, которыя, если не сейчасъ, то хотя современемъ получатъ тотъ общеобязательный характеръ, который позволитъ ихъ назвать соціологическими законами.

Если соціологія начнетъ искать единаго, изначальнаго и конечнаго въ общественномъ процессѣ, то только по непослѣдовательности и половинчатости она можетъ остановиться внутри явленій общественности и успокоиться на признаніи такимъ единымъ изначальнымъ и конечнымъ чего-то «соціальнаго» же. Послѣдовательный монизмъ требуетъ перехода черезъ грань, отдѣляющую общество отъ остальной природы, онъ ведетъ соціолога къ мировой совокупности и погружаетъ ученаго, задавшагося цѣлью построить науку объ обществѣ, въ волны безконечности. Тутъ начинается цѣлый рядъ въ высшей степени увлекательныхъ и важныхъ философскихъ проблемъ, но соціологія, съ ея болѣе скромными и спеціальными научными задачами, забывается совершенно. Какъ примѣнить матеріалистическій монизмъ, который есть хоть и плохая, но во всякомъ случаѣ чисто метафизическая теорія, къ соціологіи, къ соціальному процессу? Такъ какъ матеріалистическій

монизмъ учитъ, что единое, изначальное и конечное есть матерія и изъ нея исходитъ все многообразіе міра, то послѣдовательное проведеніе этой точки зрѣнія въ примѣненіи къ соціальному процессу должно разорвать грань, отдѣляющую общество отъ природы и должно открыть во всемъ многообразіи общества ту же единую матерію, которая открывается въ многообразіи природы. Н. Бельтовъ совершенно послѣдовательно и говоритъ, что въ невозможности чисто *механическаго* объясненія исторіи заключается слабость діалектическаго матріализма и ссылается на несовершенство другихъ наукъ въ этомъ отношеніи. Но сила историческаго матеріализма цѣликомъ покоится на этой его слабости, сила его въ томъ, что, гоняясь за рѣшеніемъ чисто метафизической проблемы посредствомъ матеріалистическаго монизма, онъ все-таки по дорогѣ высказываетъ цѣнныя соціологическія и историческія мысли. Все, что есть вѣрнаго и жизненнаго въ историческомъ матеріализмѣ, прямо противорѣчитъ монистической тенденціи утопить всѣ соціальныя краски въ безкрасочномъ морѣ единой міровой матеріи.

Но можетъ быть еще непослѣдовательное примѣненіе матеріалистическаго монизма къ соціальному процессу, таковы всѣ попытки найти единую, изначальную *соціальную матерію* внутри соціальнаго процесса. Такой соціальной матеріей признается экономика, производительныя силы. Именно въ этой формѣ проявляется монизмъ у большей части экономическихъ матеріалистовъ. Но перенесеніе монизма въ спеціальную науку, въ частную сферу эмпирическихъ явленій—это очевидный гносеологическій абсурдъ, это ни то, ни се, ни наука, ни философія. Наука не доходитъ до единаго и изначальнаго въ той группѣ явленій, съ которой она имѣетъ дѣло, она не задается конечными вопросами и не даетъ того пониманія и объясненія, которое можетъ дать только философія, философія же идетъ гораздо дальше и ищетъ единаго и изначальнаго не въ такой частной области, какъ общественность, а въ сущности міра, раскрывающейся во всей дѣйствительности вообще и въ соціальномъ процессѣ въ частности.

Само понятіе матеріи соціальной жизни (экономики, производительныхъ силъ) устанавливается соціологіей путемъ изоляціи, выдѣленія извѣстнаго ряда изъ совокупности соціальныхъ явленій, это дѣтище «плюралистическаго» метода[1]) въ соціологіи, а не

[1]) Такого спеціальнаго метода, конечно, не существуетъ и я употребляю это условное выраженіе, чтобы оттѣнить несостоятельность „монистическаго метода“.

«монистическаго». Все, что есть цѣннаго въ историческомъ матеріализмѣ, носитъ на себѣ печать научнаго плюрализма и съ монизмомъ ничего общаго не имѣетъ. Это цѣнное заключается въ томъ, что методологически выдѣляется матеріальная сторона общественной жизни, устанавливаются необходимыя соотношенія въ этой сферѣ (законы экономическіе) и соотношенія между этой стороной и другими сторонами общественности, развитіемъ человѣческой культуры (законы соціологическіе). Монизма нѣтъ ни въ исходномъ, ни въ заключительномъ пунктѣ соціологическаго изслѣдованія, такъ какъ соціологическое изслѣдованіе беретъ выдѣленную изъ всей природы общественность во всемъ ея многообразіи, путемъ методологической изоляціи устанавливаетъ различные ряды въ общественномъ процессѣ и открываетъ въ нихъ и между ними необходимыя абстрактныя соотношенія, т.-е. соціологическіе законы. Нѣкоторые еще понимаютъ подъ монизмомъ примѣненіе принципа причинности ко всѣмъ явленіямъ, т.-е. послѣдовательное проведеніе научнаго детерминизма, но это злоупотребленіе терминомъ, такъ какъ монизмъ есть онтологическое ученіе. Что принципъ причинности обязателенъ при научномъ изслѣдованіи всѣхъ явленій міра, это истина, которую въ настоящее время не станетъ отрицать ни одинъ сторонникъ философскаго дуализма. Извѣстно также, что для психологіи такіе детерминисты, какъ, напр., Вундтъ, устанавливаютъ принципъ внутренней психической причинности, отличной отъ внѣшней физической. Къ соціальнымъ явленіямъ физическая причинность тоже оказывается непримѣнимой, такъ что детерминизмъ отнюдь не ведетъ еще къ монизму.

Монизмъ отвѣчаетъ метафизической жаждѣ человѣческаго духа, которая и удовлетворена можетъ быть только на почвѣ метафизики. Монистическая тенденція нашего познанія по отношенію къ историческому процессу удовлетворяется только философіей исторіей, которая есть часть метафизики, а не научной соціологіи. И тутъ громко заявляетъ свои права идеализмъ. Если Марксъ много далъ соціологіи, то для философіи исторіи гораздо больше можетъ дать Гегель. Только на почвѣ метафизическаго идеализма можно преодолѣть эмпирическое многообразіе, можно понять его какъ видимое проявленіе единой духовной реальности [1]). Но со-

[1]) Даже въ метафизикѣ чистый монизмъ недостаточенъ и неудовлетворителенъ, такъ какъ не рѣшаетъ проблемы „индивидуальнаго". Будущее скорѣе принадлежитъ метафизическому *моно-плюрализму*.

ціологія должна быть позитивна и реалистична, какъ и всякая наука, и потому историческій матеріализмъ долженъ отбросить свои монистическія претензіи, только тогда изъ этого ученія можно извлечь цѣнныя данныя для соціологической науки.

IV.

Теперь перехожу къ критикѣ другой не менѣе важной основы историческаго матеріализма. Сторонники историческаго матеріализма считаютъ свое ученіе не только самой совершенной формой монизма, но также и самой совершенной формой эволюціонизма. Вотъ противъ этого соціологическаго эволюціонизма, доводящаго до крайности всѣ ошибки количественной, механической теоріи развитія, я и думаю направить свою критику. Количественный, механическій эволюціонизмъ также несостоятеленъ и такъ же ненаученъ, какъ и монизмъ, ему должна быть противопоставлена другая, новая теорія развитія. Эволюціонная теорія второй половины XIX вѣка, столь для него характерная, предметъ гордости позитивно настроенныхъ умовъ, покоится на совершенно ложныхъ философскихъ основаніяхъ, и пора наконецъ признать, что мы не имѣемъ еще удовлетворительной теоріи развитія, что у насъ есть только отдѣльные кусочки, сами по себѣ цѣнные, но объединенные ложной гипотетической теоріей. А между тѣмъ фактъ развитія есть самый крупный, самый великій фактъ и человѣческой жизни, и жизни всего міра. Въ настоящее время не можетъ быть споровъ между сторонниками и противниками теоріи развитія, не быть эволюціонистомъ невозможно, защищать эволюціонизмъ вообще противъ анти-эволюціониста есть анахронизмъ. Споръ можетъ быть только о томъ или другомъ пониманіи эволюціи, такъ какъ могутъ быть разныя теоріи развитія.

Шаблонный эволюціонизмъ, принимаемый на вѣру всѣми экономическими матеріалистами въ качествѣ непререкаемаго догмата, хочетъ монополизировать отрицаніе чудесъ, но въ сущности онъ допускаетъ «чудо», какъ свое основное предположеніе. Вѣра въ переходъ простого количества въ сложное качество,—эта основная вѣра количественнаго механическаго и по существу матеріалистическаго эволюціонизма, есть вѣра въ чудо изъ чудесъ, въ чудо рожденія качественнаго духа изъ безкачественной матеріи, жизни изъ безжизненнаго, общественности изъ природы, въ которой нѣтъ

ея задатковъ, познанія и нравственности изъ чего-то абсолютно отъ нихъ отличнаго, не заключающаго въ себѣ даже намека на познаніе и нравственность. Тайну рожденія всѣхъ качествъ въ мірѣ не дано разгадать эволюціонизму, оперирующему лишь съ простыми количествами. Та лабораторія эволюціонизма, въ которой приготовляются всѣ высшія качества, всѣ сложнѣйшія проявленія духа изъ простыхъ количественныхъ комбинацій есть лабораторія алхимическая и позитивные алхимики творятъ въ ней чудеса.

Говорятъ очень много о развитіи, о приспособленіи и т. п., но при этомъ забываютъ объ одной маленькой бездѣлицѣ, забываютъ о *томъ*, *кто* развивается и приспособляется, о *субъектѣ* эволюціи. И рѣшили, что субъектъ развитія есть тоже продуктъ развитія. Такъ, напр., приспособленіе признается не только факторомъ развитія жизни, для Спенсера и другихъ біологовъ-эволюціонистовъ сама жизнь, та жизнь которая развивается, есть не что иное, какъ приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ, она продуктъ развитія. Но всякое «приспособленіе» съ логическою неизбѣжностью предполагаетъ то, что приспособляется, въ данномъ случаѣ—жизнь, какъ субъектъ развитія, и то, къ чему происходитъ приспособленіе, въ данномъ случаѣ качественно отличную отъ жизни природу. Но у эволюціонистовъ понятіе «приспособленія» поглощаетъ всѣ остальные моменты, особенно моментъ внутренній, и потому развитіе оказывается висящимъ въ воздухѣ, оно не имѣетъ субстрата. Для того чтобы поставить теорію развитія на правильный и единственный возможный путь, нужно прежде всего признать слѣдующее основное для всякой эволюціи положеніе: во всякомъ развитіи предполагается то, что развивается, субъектъ развитія, какъ нѣчто изначальное и внутреннее, теорія можетъ показать, какъ развиваются въ мірѣ всѣ его качественныя проявленія, но она не можетъ разсматривать внутреннія качества, какъ механическій продуктъ развитія; такъ напр. теорія развитія открываетъ факторы развитія жизни, но сама жизнь въ ея качественной своеобразности предполагается, какъ нѣчто изначальное, неразложимое и невыводимое изъ отсутствія жизни, изъ физико-химическихъ процессовъ неорганической природы; она открываетъ факторы развитія общественной жизни людей, но сама общественность, т.-е. извѣстнаго качества взаимодѣйствіе людей, опирающееся на свойства человѣческаго духа, предполагается и не выводится изъ ея отсутствія, изъ неорганической и органической природы и т. д. Словомъ *количественному* міровоззрѣнію мы рѣши-

тельно противопоставляемъ *качественное* міровоззрѣніе, вѣрѣ въ эволюціонныя чудеса, въ алхимію, посредствомъ которой изъ элементарныхъ количественныхъ комбинацій матеріи и единой энергіи происходитъ все на свѣтѣ, всѣ высшія и сложныя качества человѣческой культуры, мы противополагаемъ точку зрѣнія, по которой качества, раскрывающіяся лишь въ высшихъ ступеняхъ человѣческой культуры, изначально заложены въ духовной, внутренней природѣ міра и невыводимы изъ количествъ. Это тѣ субъекты или субстраты развитія, которые раскрываются и разворачиваются взаимодѣйствующими рядами. Но только основныя качества человѣческаго духа изначальны и устойчивы, вокругъ нихъ образуются текучія психологическія наслоенія, всѣ соціальныя формы, все содержаніе культуры измѣнчиво и является лишь способомъ обнаруженія первичныхъ качествъ. Развитіе и есть именно раскрытіе, разворачиваніе, въ немъ что-то изначальное и внутреннее становится внѣшнимъ, получаетъ свое наибольшее выраженіе. И мы должны признать, что то, что получаетъ свое наиболѣе богатое выраженіе и обнаруженіе въ духовной культурѣ человѣчества, его наивысшее познаніе, наивысшая нравственность, наивысшая религія и искусство, все это заложено въ міровой жизни, какъ сѣмя, какъ качественно неразложимый субстратъ развитія [1]).

Такимъ образомъ возникаетъ очень интересная и важная философская проблема, которая требуетъ того или иного метафическаго разрѣшенія. Но ни одна наука со своими спеціальными задачами не доходитъ до рѣшенія этой философской проблемы, она должна сознать свои границы, которыя эволюціонисты слишкомъ часто переступаютъ. Въ задачу біологіи такъ же мало входитъ вопросъ о сущности жизни, о ея изначальномъ рожденіи отъ чего-либо, какъ въ задачу физики и химіи не входитъ вопросъ о происхожденіи матеріи и энергіи и о природѣ міра. Въ задачу соціологіи, которая насъ сейчасъ особенно интересуетъ, не входитъ вопросъ о конечномъ происхожденіи общества и его отношеніи къ міровому цѣлому. Объединить различные ряды явленій, изслѣдуемые соціальными науками, и понять ихъ, какъ единое цѣлое, это задача метафизики, а не науки. Соціологія также предполагаетъ психическое взаимодѣйствіе людей, направленное на совмѣстное поддержаніе жизни и развитіе культуры, какъ и всѣ изна-

---

[1]) Эта теорія развитія предполагаетъ метафизическій плюрализмъ (спиритуалистическую монодологію) и восходитъ къ Платоновскому ученію объ идеяхъ.

чальныя качества человѣческаго духа, познающій умъ съ его апріорными формами и его стремленіемъ къ истинѣ, нравственную волю съ ея стремленіемъ къ добру и правдѣ, чувство съ его потребностью въ красотѣ, религіозное сознаніе, объединяющее всѣ душевныя функціи въ одномъ стремленіи къ Божеству, и т. д. При поверхностномъ эмпирическомъ взглядѣ бросается, напр., въ глаза, что сначала было невѣжество, а потомъ наступило просвѣщеніе, что этому способствовалъ рядъ соціальныхъ факторовъ. Но просвѣщеніе сдѣлалось возможно только потому, что для этого были внутренніе задатки въ человѣческомъ духѣ, была потребность въ знаніи и свѣтѣ, оно не могло развиваться изъ невѣжества внѣшнимъ механическимъ путемъ. Соціологія не имѣетъ никакого права считать продуктомъ соціальнаго развитія высшія функціи человѣческой души и соотвѣтствующія имъ высшія блага духовной культуры, это внѣ ея компетенціи. Количественный эволюціонизмъ въ соціологіи такъ же недопустимъ и нелѣпъ, какъ и во всѣхъ сферахъ знанія, это переживаніе метафизическаго матеріализма.

Что такое матеріалистическій эволюціонизмъ въ соціологіи? Это попытка вывести всѣ качества человѣческаго общества и человѣческой культуры, такія ея цѣнныя блага, какъ познаніе и нравственность, религію и право и т. д., изъ безкачественной соціальной матеріи—экономики. Все оказывается продуктомъ соціальнаго развитія, и нѣтъ никакого субъекта развитія, кромѣ того или другого количества соціальной матеріи. Понятіе причинности примѣняется къ отношенію между экономикой и другими сторонами соціальнаго развитія въ самомъ произвольномъ смыслѣ этого слова. Механическое пониманіе причинности совершенно непримѣнимо къ соціологіи, это уже достаточно часто выяснялось. Всѣ качественно самостоятельные ряды міровой и соціальной жизни можно было бы свести къ единству только въ метафизическомъ понятіи міровой субстанціи, которое для науки не имѣетъ значенія. Матеріалистическій монизмъ и эволюціонизмъ въ соціологіи оказывается недостаточно позитивенъ и эмпириченъ. Присмотримся внимательнѣе, какіе выводы можно сдѣлать по отношенію къ историческому матеріализму и къ его центральной идеѣ—экономическому объясненію идеологіи—изъ нашего пониманія эволюціи вообще.

V.

Соединеніе матеріалистическаго монизма съ матеріалистическимъ эволюціонизмомъ приводитъ въ соціологіи къ тому положе-

нію, что единственною реальностью и конечнымъ источникомъ всей соціальной жизни людей, всей человѣческой культуры является соціальная матерія—экономика, матеріальныя производительныя силы. Цвѣтъ человѣческой жизни, вся идеологія, всѣ духовныя цѣнности культуры—это только отраженіе экономики, «надстройка» надъ матеріальнымъ «базисомъ». Идеальное развитіе человѣчества объясняется изъ матеріальнаго, изъ него выводится. Имманентное развитіе матеріальныхъ производительныхъ силъ создаетъ все многообразіе общественной жизни и культуры. т.-е., по строгому смыслу матеріалистическаго пониманія исторіи, накопленіе и комбинированіе количества соціальной матеріи—экономики— изъ себя творитъ разнообразныя идеальныя качества, наростающія въ развитіи человѣчества. Возьмемъ для примѣра такое идеальное качество, какъ нравственность. Общественная наука констатируетъ фактъ развитія нравственности въ историческомъ процессѣ. Каково должно быть правильное отношеніе соціологіи къ этому факту? Прежде всего соціологія должна брать нравственность, какъ апріорную предпосылку, какъ изначальное качество, невыводимое ни изъ какого другого качества, въ рядѣ нравственнаго развитія она не можетъ допустить перерыва, до котораго не было бы нравственности, какъ особеннаго качества человѣческаго духа, она должна мыслить этотъ рядъ до безконечности, теряющимся въ нѣдрахъ міровой жизни. Этотъ рядъ нравственнаго развитія исходитъ изъ идеальной стороны человѣческой природы, которая изначальна и невыводима ни изъ чего внѣшняго и чуждаго ей, въ этомъ ряду развитіе всякаго нравственнаго качества, порождается нравственнымъ же качествомъ, есть результатъ его наростанія изнутри. Для метафизики причинность есть внутренняя творческая работа духа, но соціологическая наука призвана открыть только ту фукціональную зависимость, которая существуетъ между развитіемъ нравственности и развитіемъ всего общества.

Общественное развитіе создаетъ почву для внѣшнихъ проявленій внутренняго нравственнаго начала, это внѣшнее проявленіе нравственности въ общественной жизни людей часто называютъ «нравами», которыя непосредственно входятъ въ объектъ соціологической науки. Тутъ соціологія констатируетъ связь между уровнемъ нравственнаго развитія и уровнемъ общественнаго развитія вообще, она разсматриваетъ общественное развитіе, какъ условіе, при которомъ только и можетъ развиваться въ жизни человѣчества нравственное начало и кристаллизоваться въ правахъ

Такимъ образомъ соціологія можетъ установить цѣлый рядъ необходимыхъ соотношеній и приблизиться къ выработкѣ соціологическихъ законовъ.

Словомъ, имманентное нравственное развитіе, исходящее изъ идеальной природы человѣка, подвергается соціальному тренію, соціальная матерія оказывается благопріятнымъ или неблагопріятнымъ условіемъ для раскрытія нравственнаго момента въ жизни человечества, для его воплощенія въ высшей человѣческой культурѣ. Что касается вопроса о конечномъ источникѣ нравственности и ея сущности, то это уже не дѣло соціологіи, это вопросъ философской этики. Но историческій матеріализмъ поступаетъ совершенно иначе, онъ переноситъ плохую матеріалистическую метафизику въ науку и переступающей свои границы наукой замѣняетъ метафизику. Послѣдовательный экономическій матеріализмъ отрицаетъ качественную самостоятельность нравственности, онъ стремится вывести ее изъ чего-то внѣшняго, изъ соціальной матеріи, которая чудеснымъ образомъ порождаетъ всѣ качества: ей только стоитъ увеличить свое количество, комбинировать его такъ или иначе, и получается и право, и нравственность, и познаніе, и религія, и художественное творчество, и все что угодно.

Впрочемъ, такъ будетъ разсуждать только послѣдовательный экономическій матеріалистъ, для котораго эта теорія является цѣльнымъ философскимъ міросозерцаніемъ, менѣе послѣдовательный, придающій теоріи болѣе ограниченное историческое значеніе, какъ напр., Каутскій, согласится признать основныя свойства человѣческой природы, какъ предпосылки, съ которыми приходится считаться матеріалистическому пониманію исторіи. То, что мы сказали о нравственности, можно примѣнить къ любой другой сторонѣ «идеологіи». По центральному для историческаго матеріализма вопросу объ отношеніи между экономикой и идеологіей, между матеріальной и духовной культурой мы должны установить слѣдующія основныя положенія. Соціальная матерія (экономика, производительныя силы) не дана въ объектѣ соціологической науки, какъ единый субстратъ соціальнаго процесса, она методологически выдѣляется изъ всего многообразія общественной жизни, что является очень плодотворнымъ для соціологіи пріемовъ. Вся идеологія, вся духовная культура исходитъ изъ идеальныхъ сторонъ человѣческаго духа, который и является истиннымъ субъектомъ историческаго развитія: всѣ стороны идеологіи предполагаютъ неразложимыя качества человѣческой души и въ нихъ коренятся.

Между соціальной матеріей, экономикой и духовной культурой, идеологіей, существуетъ функціональная зависимость, постоянное соотношеніе, которое можетъ быть формулировано такъ: матеріальное соціальное развитіе создаетъ почву, условіе для идеальнаго развитія человѣческой культуры, есть необходимое соотвѣтствіе между ступенями экономическаго и идеологическаго развитія, но отнюдь не порожденіе идеологическаго ряда экономическимъ рядомъ. Совмѣстная борьба людей за поддержаніе жизни создаетъ матеріальную культуру, тотъ рядъ соціально-экономическихъ явленій, безъ котораго невозможенъ духовный ростъ человѣчества. Но соціологическая наука должна разсматривать экономическое развитіе, какъ самостоятельный рядъ, невыводимый изъ идеологическаго развитія; этотъ рядъ имѣетъ свои собственные критеріи въ экономической цѣлесообразности и производительности. Нужно признать большой заслугой историческаго матеріализма, что онъ указалъ на огромное самостоятельное значеніе матеріальнаго экономическаго развитія и пересталъ искать причинъ этого развитія въ идеальныхъ порывахъ человѣческой личности, которая не можетъ создать соціальной матеріи и соціологически зависитъ отъ матеріальныхъ производительныхъ силъ. Свободный человѣческій духъ творитъ все высшія и высшія формы культуры, творитъ право и нравственность, науку и философію, искусство и религію, но въ своемъ творчествѣ онъ опирается на матеріальное общественное развитіе, накопленіе соціальной матеріи, которая является такимъ же необходимымъ орудіемъ для совершенствованія человѣчества, какъ вообще внѣшняя природа для духа.

Изъ всего вышесказаннаго мы вправѣ сдѣлать заключеніе, что историческій матеріализмъ можетъ имѣть значеніе въ качествѣ ограниченной исторической теоріи, онъ можетъ пролить свѣтъ на конкретную исторію человѣчества, затѣмъ изъ него можно извлечь рядъ цѣнныхъ положеній для соціологіи будущаго, но какъ философія исторіи, какъ система философскаго матеріализма, доводящая до крайности всѣ грѣхи количественнаго эволюціонизма и неизбѣжно переходящая въ отрицаніе качественной самостоятельности и истинной реальности всѣхъ духовныхъ благъ человѣческой жизни, онъ долженъ быть радикально отвергнутъ. Нельзя искать матеріальной подкладки, матеріальнаго субстрата для идеальнаго развитія, для всѣхъ идеальныхъ построеній, потому что «идеальное» эмпирически столь же реально, какъ и «матеріальное», а сведеніе ихъ къ единому субстрату есть уже метафизическая

теорія, которая непремѣнно идеалистична и считаетъ субстанціей духъ, а матерію лишь видимостью. Философія исторіи считается съ относительной правдой историческаго матеріализма, но дѣлаетъ отсюда выводы прямо противоположные всякому матеріализму. Философія исторіи, возможная лишь на почвѣ метафизическаго идеализма, должна построить теорію прогресса, такъ какъ вопросъ о прогрессѣ выходитъ изъ сферы соціологической науки, и понять «экономику», какъ *матеріальное средство* для *идеальныхъ цѣлей* человѣческой жизни. Смысла историческаго процесса можно искать только въ *идеологіи*, сколько бы мы ни говорили о значеніи экономики и матеріальнаго развитія; съ философской точки зрѣнія, конечнымъ субстратомъ историческаго процесса, первоисточникомъ всѣхъ цѣнностей, наростающихъ съ прогрессомъ, является живой духъ, онъ субъектъ, творецъ и цѣль историческаго прогресса.

Я рѣшительно отвергаю всякій монизмъ и ходячій механическій эволюціонизмъ въ примѣненіи къ соціологіи, но въ философіи исторіи, въ метафизическомъ пониманіи историческаго процесса являюсь сторонникомъ спиритуалистическаго монизма и идеалистической теоріи развитія. Вл. Соловьевъ гораздо больше даетъ для философіи исторіи и метафизической теоріи прогресса, чѣмъ всѣ экономическіе матеріалисты вмѣстѣ взятые [1]). Возможно только *идеалистическое пониманіе* исторіи, только оно удовлетворяетъ монистической тенденціи нашего познанія и нашей потребности въ теоріи прогресса, которая осмыслила бы нашу жизнь и нашу борьбу за лучшее будущее. Рядъ почти банальныхъ истинъ историческаго матеріализма, въ основаніи которыхъ лежитъ подмѣченный фактъ грубаго жизненнаго матеріализма человѣческой массы, пропитанной мелкими повседневными интересами, нельзя отрицать, ихъ нужно освѣтить философской работой разума. И тогда относительная истинность маркситскаго истолкованія конкретной исторіи и марксистской соціологіи можетъ ужиться съ абсолютною истинностью идеалистической философіи исторіи, идеалистической этики и метафизики. Необходимъ синтезъ реалистической соціологіи Маркса и идеалистической философіи исторіи Фихте и Гегеля. Такимъ образомъ рѣшится поставленная, но не рѣшенная Кантомъ проблема отношенія между идеальными нормами, присущими человѣческому духу, и объективнымъ теченіемъ историческаго про-

---

[1]) См. „Философскія начала цѣльнаго знанія“. Это мало извѣстный и мало оцѣненный, но глубокій и оригинальный трудъ нашего замѣчательнѣйшаго философа.

цесса, въ которомъ соціальная матерія является такой давящей количественной силой. Послѣ Маркса мы уже не можемъ быть экономическими реакціонерами и утопистами, мы прошли хорошую школу соціологическаго реализма и впитали въ себя нѣкоторыя неумирающія по своему значенію истины. Мы преклоняемся также въ трудѣ Маркса, безпощаднаго матеріалиста и реалиста, передъ его идеалистической жаждой справедливости на землѣ, этимъ отблескомъ вѣчной правды. Поэтому, несмотря на нашу рѣшительную критику и рѣзкое отрицаніе нѣкоторыхъ положеній марксизма, мы отдаемъ дань уваженія и удивленія одному изъ величайшихъ людей всѣхъ временъ. А теперь переходимъ къ соціологической теоріи борьбы группъ и классовъ, этому важнѣйшему выводу матеріалистическаго монизма и эволюціонизма въ соціологіи.

VI.

Марксистская теорія классовой борьбы имѣетъ огромное историческое значеніе. Это, прежде всего, историческая теорія, понятіе *класса* она заимствуетъ изъ конкретной исторической эпохи, эпохи капиталистической, она является отраженіемъ самаго замѣтнаго и крупнаго факта въ соціальной жизни XIX вѣка, факта рѣзкихъ классовыхъ антагонизмовъ и классовой борьбы, котораго не замѣчаютъ только ослѣпленные предразсудками и предвзятыми идеями. Но въ томъ видѣ, въ какомъ теорія классовой борьбы проповѣдуется марксизмомъ, она еще не можетъ претендовать на соціологическое значеніе; чтобы получить соціологическую теорію, нужно придти къ положеніямъ, имѣющимъ абстрактное, независимое отъ конкретнаго историческаго времени и пространства значеніе; на марксистской теоріи слишкомъ сильна печать современной эпохи съ ея живой борьбой, въ этомъ ея сила съ одной стороны, но съ другой—въ этомъ ея соціологическая слабость. Но историческую теорію борьбы классовъ можно превратить въ соціологическую теорію борьбы группъ.

Историческій матеріализмъ впервые ясно отмѣтилъ ту важную для общественной науки истину, что люди борются за жизнь съ природой и другъ съ другомъ не въ одиночку, а путемъ соединенія и группировки, что въ соціальномъ процессѣ мы всегда находимъ не борьбу людей, а борьбу группъ. Онъ же установилъ, что соціальная группировка происходитъ на основаніи того или

иного перераспредѣленія соціальной матеріи, состоянія производительныхъ силъ. Это методологическое выдѣленіе соціологическаго понятія группы въ высшей степени важно для соціологической науки и ему нужно придать абстрактный соціологическій смыслъ. Тогда подъ *группой* мы будемъ понимать не только «классъ» въ томъ смыслѣ, въ какомъ это слово примѣнимо къ обществу XIX вѣка,—классовъ не было на первыхъ стадіяхъ общественнаго развитія и, по справедливому вѣрованію марксизма, не будетъ на его высшихъ стадіяхъ,—группа есть основная, элементарная соціологическая единица. Когда мы мыслимъ общественность, мы уже мыслимъ не отдѣльнаго, изолированнаго человѣка, котораго для соціологіи не существуетъ, а особаго рода взаимодѣйствіе людей, соціальную группировку людей, мы беремъ соціальнаго группового человѣка и изслѣдуемъ отношеніе личности къ группѣ и отношеніе группъ между собою. Понятіе соціальной группы, т.-е. внѣшняго взаимодѣйствія людей, прикрѣпленнаго къ матеріальной основѣ соціальной жизни, есть основное соціальное понятіе. Соціологія смотритъ на весь соціальный процессъ, какъ на взаимодѣйствіе и перекрещиваніе различныхъ соціальныхъ группъ.

Для философіи исторіи, для философской этики существуетъ, прежде всего, человѣческая личность, какъ духъ, который творитъ высшія блага человѣческой культуры, какъ цѣль исторіи, но соціологія, принимая идеальныя основы человѣческой природы въ качествѣ неразложимыхъ предпосылокъ, не дѣлаетъ ихъ объектомъ своего изслѣдованія; ее интересуетъ не внутренняя природа человѣческаго духа, не идеальныя цѣнности, а *внѣшнія* отношенія людей, которыя и называются соціальными въ собственномъ смыслѣ этого слова. Она не задается нелѣпою цѣлью вывести всю духовную культуру изъ матеріальнаго базиса, но она ставитъ себѣ болѣе спеціальную задачу: выдѣлить внѣшнія отношенія людей и установить необходимое соотношеніе между внѣшней соціальной группировкой и соціальной матеріей, и открываетъ ту соціологическую истину, что внѣшнее распредѣленіе и взаимодѣйствіе общественныхъ группъ возникаетъ на почвѣ матеріальнаго экономическаго развитія. Общественное раздѣленіе труда есть самый общій соціологическій фактъ, порождающій все разнообразіе общественныхъ положеній, но онъ же ведетъ къ развитію личности путемъ сближенія группъ. Въ томъ ходячемъ положеніи марксизма, что «экономическій факторъ» является главнымъ и опредѣляющимъ въ развитіи соціальныхъ отношеній, есть значительная доля истины,

но нужно это понимать критически. Экономическій факторъ не можетъ играть никакой созидательной роли въ идеальномъ развитіи человѣчества, онъ не создаетъ никакихъ идеаловъ, никакихъ духовныхъ цѣнностей, но играетъ основную роль во внѣшней, соціальной группировкѣ людей, въ развитіи «общественности», которая всегда является лишь необходимымъ условіемъ, необходымымъ орудіемъ для развитія «духовности», для внутренняго идеальнаго развитія человѣчества. Такимъ образомъ, мы еще разъ убѣждаемся, что ученіе о господствѣ «экономическаго фактора» можетъ имѣть первостепенное значеніе для исторіи, очень важное для соціологіи и не имѣетъ никакого значенія для философіи исторіи. Еще разъ подчеркиваю, что соціологія имѣетъ дѣло не съ внутреннимъ, а только съ *внѣшнимъ* человѣкомъ, съ человѣкомъ, поскольку онъ вступаетъ во внѣшнія соціальныя взаимодѣйствія съ другими людьми. Соціологія безсильна вывести внутренняго человѣка съ его идеальнымъ содержаніемъ изъ человѣка внѣшняго съ его взаимодѣйствіемъ съ соціальными группами, подобная попытка есть основная ложь марксистскаго философскаго міропониманія. Но соціологія должна установить соотношенія между внѣшнимъ соціальнымъ человѣкомъ и соціальной группой, брать соціальнаго человѣка въ его многообразныхъ взаимодѣйствіяхъ съ разнородными соціальными группами и открывать тѣ или иныя групповыя вліянія на развитіе личности (въ чисто соціологическомъ смыслѣ). На этой почвѣ мы приходимъ къ очень важнымъ выводамъ.

Личность, индивидуальность, съ соціологической точки зрѣнія, есть результатъ перекрещиванія различныхъ соціальныхъ группъ, въ ней соединяются разнообразныя соціальныя вліянія, и степень ея развитія и богатство ея содержанія прямо пропорціональны степени соціальной дифференціаціи [1]). Обыкновенно это формулируютъ такъ, что личность есть продуктъ «соціальной среды». Но это нужно понимать въ ограниченномъ, спеціально соціологическомъ смыслѣ. Соціологія не властна утверждать, что внутреннія идеальныя качества личности создаются внѣшней соціальной средой, этимъ вопросомъ она и не задается, она беретъ только внѣшнія общественныя наслоенія, наростающія на внутренней природѣ человѣческаго духа и образующія внѣшняго общественнаго человѣка. Соціологія имѣетъ дѣло только съ внѣшнимъ групповымъ человѣ-

---

[1]) Образцомъ такого чисто соціологическаго изслѣдованія можетъ служить работа Зиммеля о „соціальной дифференціаціи", хотя у него слишкомъ сильна струя философскаго скептицизма.

комъ, на которомъ лежитъ печать внѣшнихъ наслоеній соціальнаго процесса. Только философія исторіи, этика и метафизика открываютъ за этимъ групповымъ человѣкомъ *общечеловѣка*. Можно сказать, что соціологія имѣетъ дѣло не съ человѣкомъ, а только съ его оболочкой. И потому соціологія не должна, какъ это пытается дѣлать историческій матеріализмъ, смотрѣть на соціальный процессъ, какъ на лабораторію, въ которой приготовляется *человѣкъ*, человѣка не можетъ создать внѣшняя, матеріальная соціальная среда, какъ бы ни было велико ея вліяніе; человѣкъ есть духъ, онъ образъ и подобіе Божества и онъ предполагается соціологіей, какъ данное. Соціологія пытается только открыть, какъ изъ-подъ внѣшней соціальной оболочки показывается человѣкъ, какъ въ борьбѣ группъ подымаетъ голову общечеловѣкъ.

Подъ вліяніемъ извѣстнаго историческаго момента и боевыхъ жизненныхъ соображеній марксизмъ преувеличилъ групповый антагонизмъ, противоположность классовъ, онъ вырылъ между группами непроходимую пропасть. Совокупность всѣхъ общественныхъ группъ въ своемъ взаимодѣйствіи образуетъ данное общество, которое имѣетъ свои общекультурные надгрупповые интересы. Общественное развитіе знаменуетъ собою сближеніе между общественными группами, ослабленіе пропасти, усиленіе общественной цѣлесообразности. Паденіе рабства сдѣлалось возможно только тогда, когда уменшилась та пропасть между группой рабовъ и группой господъ, которая препятствовала рабу сознать себя тоже человѣкомъ. Настоящая борьба между рабочими и капиталистами возможна только тогда, когда стушевывается непроходимая пропасть между групповымъ человѣкомъ изъ рабочихъ и групповымъ человѣкомъ изъ буржуазіи, когда рабочій имѣетъ возможность сознать, что у него такія же права, какъ у капиталиста. Мы можемъ установить слѣдующее парадоксальное по формѣ положеніе: сама классовая борьба, ростъ ея силы и сознательности возможны только благодаря ослабленію классовыхъ антагонизмовъ, благодаря сближенію между различными общественными группами. Личность рабочаго развивается только постольку, поскольку группа, къ которой онъ принадлежитъ, перекрещивается съ другими группами, сближается съ ними, поскольку ослабляется его групповая ограниченность и онъ получаетъ впечатлѣнія не только отъ своей узкой группы, а отъ всей совокупности общественныхъ отношеній, отъ самыхъ разнообразныхъ проявленій культуры. То же можно сказать про личность групповаго человѣка третьяго сословія, она развивалась

въ прошломъ, поскольку стиралось ея рѣзкое отличіе отъ аристократіи, а въ настоящее время она еще можетъ развиться только постольку, поскольку будетъ стираться ея отличіе отъ представителей рабочаго класса. Личность не можетъ развиваться, пока ея единственнымъ и опредѣляющимъ жизненнымъ впечатлѣніемъ является отношеніе ея экономической группы къ другой экономической группѣ, съ которой она непосредственно связана. Только широкій кругъ общественной и культурной жизни можетъ дать матеріалъ для развитія личности. Если рабочій будетъ знать только фабрику и капиталистовъ, съ которыми онъ ведетъ повседневную борьбу, онъ еще не можетъ быть развитымъ человѣкомъ, залогъ его развитія въ томъ, чтобы онъ вращался въ какъ можно болѣе разнообразныхъ общественныхъ кругахъ, ему необходимы впечатлѣнія отъ разнообразныхъ культурныхъ начинаніяхъ, нужны союзы, преслѣдующіе чисто идеалистическія цѣли. Личность соціологически питается не непосредственно соціальной матеріей, а общественными отношеніями людей, перекрещиваніемъ и взаимодѣйствіемъ всѣхъ общественныхъ группъ и различныхъ культурныхъ слоевъ, хотя личность прикрѣплена къ своей соціальной группѣ, какъ къ основному впечатлѣнію жизни, и на ней, прежде всего, лежитъ печать групповой ограничности, какъ первоначальное общественное наслоеніе. Постоянное сближеніе и перещиваніе различныхъ общественныхъ группъ въ направленіи преобладанія группъ демократическихъ ослабляетъ групповую ограниченность и ведетъ къ постепенному выдѣленію общечеловѣка изъ-подъ толстыхъ пластовъ, покрывавшихъ его идеальную природу. Въ этомъ залогъ развитія личности и демократизаціи общества.

Теперь перехожу къ самой важной части статьи, къ критикѣ «классовой идеологіи» и марксистской классовой точки зрѣнія вообще, такъ какъ я отвергаю классовую точку зрѣнія даже въ примѣненіи къ политическимъ идеологіямъ, я вижу въ ней огромное препятствіе не только для рѣшенія теоретическихъ вопросовъ соціологіи и философіи, но и вопросовъ практическихъ.

VII.



Идея классовой идеологіи, классовой точки зрѣнія на жизнь съ ея борьбой, на историческій процессъ и даже на весь міръ— это пунктъ, въ которомъ марксизмъ перестаетъ быть наукой или философіей и становится религіей. То негодованіе и раздраженіе,

которое вызываетъ у экономическихъ матеріалистовъ всякая попытка отнестись критически къ классовой точкѣ зрѣнія, доказываетъ, что тутъ мы имѣемъ дѣло со святыней, вызывающей религіозное къ себѣ отношеніе. Я это не въ насмѣшку говорю, для меня это яркій показатель того, что религіозная потребность неискоренима изъ человѣческой души, и что, если она не удовлетворяется нормально религіей, то—удовлетворяется чѣмъ-нибудь инымъ, принимающимъ религіозную форму, тогда наука и соціальная борьба становятся религіей. Но религія классовая есть переходное состояніе и суррогатъ, она должна перейти въ истинную общечеловѣческую религію.

Историческій матеріализмъ детализируетъ то общее положеніе, что всякая идеологія вытекаетъ изъ экономики, является лишь ея отраженіемъ, онъ считаетъ понятіе соціальнаго класса соединительнымъ звеномъ между моментомъ экономическимъ и идеологическимъ. Получается слѣдующая цѣпь разсужденій: матеріальныя производительныя силы создаютъ опредѣленную классовую структуру общества, соціально-экономическое положеніе каждаго класса создаетъ опредѣленную психологію у его представителей, посредствомъ этой специфически классовой психологіи экономическая дѣйствительность отражается въ идеологіи, внутренній духовный человѣкъ выводится изъ внѣшняго экономическаго человѣка, изъ соціальной матеріи, какъ первоисточника. Это основное для марксизма понятіе классовой психологіи заключаетъ въ себѣ несомнѣнную долю истины, это прежде всего не теорія даже, а констатированіе факта. Во всякомъ обществѣ, представляющемъ собою взаимодѣйствіе соціальныхъ группъ, а въ особенности въ сложномъ классовомъ обществѣ XIX-го вѣка, насъ поражаетъ фактъ групповой ограниченности типическихъ представителей тѣхъ или другихъ группъ. Что представители буржазіи, какъ класса, въ подавляющемъ большинствѣ случаевъ закоренѣлые буржуа съ крайне ограниченнымъ групповымъ кругозоромъ, что иную групповую ограниченность мы встрѣчаемъ у мелкой буржуазіи и опять иную у дворянства, все это истины, которыя нужно признать почти банальными. На человѣческой природѣ пластами лежатъ соціальныя наслоенія и можетъ быть самыми могущественными являются тѣ, которыя коренятся въ групповомъ расчлененіи всякаго общества. Каждый историческій человѣкъ представляетъ изъ себя смѣсь идеальной общечеловѣческой природы съ ея потенціальною возможностью творить правду и групповой общественной психологіи

съ ея неизбѣжною ограниченностью, съ узостью соціальныхъ горизонтовъ. Человѣческій духъ по своей природѣ рвется къ свободѣ и свѣту изъ узкихъ рамокъ всякой групповой и вообще эмпирической ограниченности, но на пути встрѣчаетъ накопившіяся вѣками групповыя традиціи, предвзятыя соціальныя мысли, чувства и стремленія [1]). Каково же отношеніе этой групповой ограниченности, этой «классовой психологіи» къ идеологіи, къ идеологическому развитію человѣчества, къ творчеству болѣе совершенныхъ формъ культуры?

Тутъ очевидно не можетъ быть причиннаго отношенія. Классовая ограниченность буржуазіи можетъ искажать науку, но не можетъ ее создавать, она можетъ искажать идеалы соціальной справедливости, но опять-таки не создавать ихъ. Классовыя особенности представителей труда могутъ, заключать въ себѣ меньшую степень групповой ограниченности по отношенію къ нѣкоторымъ истинамъ соціальной науки и идеалу соціальной справедливости, ихъ групповая соціальная обстановка можетъ быть болѣе благопріятна для истины и правды, чѣмъ таковая у буржуазіи, но и тутъ никакія групповыя особенности не могутъ создавать ни научныхъ истинъ, ни соціальныхъ идеаловъ. Историческій матеріализмъ съ поразительною некритичностью смѣшиваетъ причину съ условіемъ. Такое отрицательное условіе, какъ групповая ограниченность, которая только можетъ быть болѣе или менѣе благопріятна, не можетъ создать такого положительнаго, какъ истина въ нашемъ познаніи и справедливость въ нашихъ идеалахъ. Очевидно самое большее, что можно сказать, это то, что исканіе истины и творчество идеаловъ подвергаются соціальному тренію и что потому такъ много лжи въ человѣческихъ теоріяхъ и такъ много несправедливости въ соціальныхъ стремленіяхъ. На счетъ групповой ограниченности, «классовой точки зрѣнія», можно отнести только искаженіе идеологіи, всякая же истинная и справедливая идеологія есть апелляція къ идеальнымъ сторонамъ человѣческой природы противъ групповой ограниченности, всякій шагъ въ идеальномъ развитіи человѣчества есть побѣда общечеловѣка надъ классовымъ человѣкомъ.

Мы уже говорили выше, почему идеологія не можетъ быть

---

[1]) Человѣческая природа, которую мы противополагаемъ соціальнымъ наслоеніямъ, сама по себѣ двойственна и зло лежитъ въ ея духовной глубинѣ, но разсмотрѣніе этой проблемы совершенно уже не входитъ въ нашу задачу.

выведена изъ экономики, какъ изъ первоисточника, почему идеальное не можетъ быть отраженіемъ матеріальнаго. Отсюда само собой слѣдуетъ, что внѣшній фактъ того или иного классоваго соціальнаго положенія не можетъ объяснить внутренняго процесса человѣческаго творчества. Идеологія имѣетъ своимъ источникомъ не соціальную матерію и соотвѣтствующую ей соціальную группировку, а идеальную природу человѣческаго духа, она всегда есть преодолѣніе групповой ограниченности, попытка возвысится надъ ней. Словосочетаніе «классовая идеологія» внутренно противорѣчиво и нелѣпо, могутъ существовать классовые интересы, классовые предразсудки и предвзятыя мнѣнія, но классовыхъ идеаловъ, классовой истины, классовой справедливости быть не можетъ. Идеалъ, вдохновляющій марксизмъ, самъ есть не что иное, какъ попытка возвыситься надъ всякою групповою ограниченностью, въ томъ числѣ и ограниченностью рабочаго класса, путемъ окончательнаго устраненія классовъ съ ихъ спеціальными интересами и сдавленнымъ кругозоромъ. Реальнымъ матеріаломъ для всякой идеологіи является вся совокупность соціальной дѣйствительности, взаимодѣйствіе ея соціальныхъ группъ, но живой духъ исходитъ изъ идеальной стороны человѣка, его вноситъ въ жизнь общечеловѣкъ, которымъ и для котораго творится вся культура съ ея идеальными цѣлями.

Классовая точка зрѣнія заключаетъ въ себѣ значительную долю истины, на которую мы уже указывали, она вѣрно подмѣчаетъ фактъ групповой ограниченности, указываетъ на благопріятное или неблагопріятное вліяніе групповыхъ интересовъ и предвзятыхъ мнѣній на исканіе истины и справедливости, но какъ соціально-философское міровоззрѣніе, какъ религія, она должна быть рѣшительно отброшена, такъ какъ въ основаніи ея лежитъ грубое смѣшеніе общечеловѣка, духовнаго существа, съ внѣшнимъ групповымъ человѣкомъ. Классовая точка зрѣнія на идеологію есть завершительный ложный выводъ изъ цѣлаго ряда ложныхъ посылокъ, изъ ложнаго монизма и эволюціонизма, изъ ложнаго взгляда на отношеніе между экономикой и идеологіей, изъ ложнаго пониманія соціологической теоріи борьбы группъ. На базарной площади валяется нелѣпая идейка, что будто бы критическая философія есть проявленіе буржуазнаго истинкта самосохраненія, что философскій идеализмъ реакціоненъ и на руку господствующимъ классамъ, что въ каждомъ философскомъ построеніи нужно искать подозрительную матеріально-классовую подкладку. Этой ходячей, никѣмъ ни-

когда недоказанной идеей пользуются люди неспособные къ самостоятельному мышленію, и пора, наконецъ, прекратить это безобразіе. Нормальная логика никому не даетъ права искать и находить матеріальную классовую подкладку въ философскихъ идеяхъ, когда онѣ по существу не заключаютъ въ себѣ ничего «матеріальнаго» и «классового», когда онѣ являются безкорыстнымъ исканіемъ правды и прямо и сознательно защищаютъ справедливость. Нельзя быть идеологомъ класса; можно или принадлежать къ данному классу, быть проникнутымъ его интересами, отстаивать ихъ, тогда оказывается неумѣстнымъ слово «идеологъ»; или, не принадлежа къ классу, и не будучи заинтересованнымъ, защищать справедливость его требованій, но это значитъ быть идеологомъ правды, руководиться сверхклассовомъ идеаломъ и потому тутъ неумѣстно слово «классовой». Чтобы окончательно уяснить свою точку зрѣнія, перехожу къ анализу правовой политической идеологіи и въ частности къ выясненію роли интеллигенціи въ творчествѣ соціальныхъ идеаловъ. Эти животрепещущіе вопросы, приближающіе насъ къ практической жизни, будутъ заключительнымъ звеномъ въ нашей критикѣ историческаго матеріализма.

VIII.

Что существуетъ связь и соотношеніе между экономикой даннаго общества и его государственно-правовымъ строемъ, это фактъ отмѣчаемый даже не экономическими матеріалистами. Все заставляетъ думать, что экономическій моментъ является предпосылкой для момента правового и политическаго. Всякая политическая программа, повидимому, есть реакція на экономическую дѣйствительность и она неизбѣжно считается съ реальнымъ перераспредѣленіемъ силъ, съ соціальной группировкой. Историческій матеріализмъ видитъ въ политической идеологіи не просто отраженіе экономической дѣйствительности, онъ считаетъ ее дѣтищемъ того или другого соціальнаго класса, онъ признаетъ только классовую политическую идеологію и только классовую политику. Въ основаніи этого утвержденія лежитъ та доля истины, что на политической идеологіи несравненно больше, чѣмъ на всякой другой, лежитъ печать групповой ограниченности, она на каждомъ шагу искажается своекорыстными интересами группъ, которыя съ трудомъ способны возвыситься надъ узкими горизонтами своей обы-

денной жизни съ ея мелкими интересами. Теоретическіе промахи историческаго матеріализма находятъ себѣ объясненіе и оправданіе въ крупномъ, можно сказать основномъ фактѣ соціальной исторіи XIX-го вѣка, въ фактѣ безобразнаго искаженія политическихъ идеаловъ ограниченностью и своекорыстіемъ господствующей въ настоящее время буржуазной группы, искаженія, доходящаго до полнаго затменія человѣческаго облика. Безстыдное оправданіе угнетенія человѣка человѣкомъ, небывалое еще по своему цинизму увлеченіе исключительно матеріальными интересами, грубый политическій матеріализмъ, подавляющій идеальные запросы человѣка, все это естественно должно было привести къ тому, что угнетенные и жаждущіе справедливости потеряли вѣру въ человѣческую природу, они не видѣли возможности открыть въ безстыдномъ буржуа человѣка, такъ какъ человѣкъ, въ которомъ живетъ нравственный законъ, не можетъ сосать человѣческую кровь и ставить матерію выше духа. И протестантскія силы общества XIX вѣка неизбѣжно облеклись въ классовую одежду, хотя подъ ней и скрывался идеальный порывъ къ правдѣ и справедливости, жажда возстановленія человѣческаго облика, преодолѣнія классоваго человѣка во имя общечеловѣка.

Прекрасно понимая тѣ мотивы, которые привели марксизмъ къ классовой точкѣ зрѣнія, мы все-таки должны признать ее ложной теоріей и въ настоящее время даже вредной не только въ области философіи, науки, искусства, нравственности, религіи, но и въ области политики. Понятіе классовой политической идеологіи немыслимо прежде всего потому, почему вообще немыслима классовая идеологія, какъ это выше мы старались показать, а теперь постараемся поближе присмотрѣться, какъ создается политическая идеологія. Мы уже говорили, что соціальная группировка происходитъ на экономическомъ основаніи, каждая соціальная группа имѣетъ свои специфическіе экономическіе интересы, свою ограниченную соціальную задачу, вытекающую изъ ея отношенія къ другимъ группамъ. Такъ, напр., рабочіе борются съ капиталистами за улучшеніе своего матеріальнаго положенія, у нихъ есть рядъ спеціальныхъ групповыхъ интересовъ и задачъ, которые рѣшаются прогрессивной рабочей политикой. Имманентно изъ экономическаго положенія рабочихъ, изъ рабочаго движенія вытекаетъ только чисто профессіональная, узко групповая политика. Рабочее движеніе, поскольку оно остается строго групповымъ, поскольку оно вытекаетъ изъ отношеній рабочихъ къ капиталистамъ, есть, прежде всего,

тредъюніонистское движеніе, изъ него имманентно не вытекаетъ еще никакой политической идеологіи, оно не ставитъ себѣ еще идеальной задачи, перехода къ высшимъ формамъ человѣческой культуры. Общій кассовый интересъ, единство стремленій въ данномъ классѣ—это не болѣе какъ фикція, что блестяще доказывается англійскимъ рабочимъ движеніемъ. Каждая группа имѣетъ массу частныхъ интересовъ, не можетъ быть общей соціально-экономической «идеи» четвертаго сословія, она распадается на цѣлый рядъ отдѣльныхъ стремленій, различающихся въ предѣлахъ данной группы. Изъ экономическаго положенія какого-нибудь класса и его отношенія къ другому нельзя еще вывести никакой политической идеологіи; всякая политическая программа опирается на анализъ взаимодѣйствія всѣхъ классовъ, на ихъ отношеніе ко всему обществу и культурѣ, т.-е. предполагаетъ преодолѣніе классовой ограниченности. Государство даже съ строго реалистической точки зрѣнія не можетъ быть органомъ какого-нибудь класса, оно есть продуктъ равнодѣйствующей всѣхъ общественныхъ силъ. Соціологически нелѣпо выдѣлять рабочій классъ изъ демократическаго государства и противополагать его исключительно въ качествѣ разрушительной относительно этого государства силы, потому что рабочій классъ является творчески-созидательной общественной силой и органической частью демократическихъ государственныхъ и правовыхъ формъ [1]).

Соціально-политическій идеалъ, выставляемый марксизмомъ, не вытекаетъ необходимо изъ экономическаго положенія рабочихъ и ихъ групповой борьбы. Какъ и всякій идеалъ, онъ привносится въ групповое движеніе со стороны, онъ коренится въ идеальныхъ сторонахъ интеллигентной души и стремится возвысится надъ групповою ограниченностью, поднять професіональное движеніе до общечеловѣческаго соціальнаго и культурнаго движенія. Въ настоящее время это часто признаютъ сами марксисты, хотя тѣмъ самымъ они отрекаются отъ основъ своей теоріи, по которой всякая соціально-политическая идеологія есть продуктъ имманентнаго экономическаго развитія. И въ самомъ дѣлѣ, какой смыслъ можно вкладывать въ то утвержденіе, что соціально-политическіе идеалы суть продукты имманентнаго экономическаго развитія опредѣленнаго класса? Тутъ возможно двоякое толкованіе. Прежде всего

---

[1]) Вообще марксистское понятіе „класса" можетъ быть истолковано только *номиналистически*, а не *реалистически*.

можно сказать, что политическій идеалъ непосредственно исходитъ изъ даннаго класса, имманентно вытекаетъ изъ его экономики. Это самый грубый смыслъ; экономическіе матеріалисты понимаютъ, что соціально-политическіе идеалы никогда не бываютъ непосредственнымъ продуктомъ самого класса, что ихъ привносятъ идеологи класса въ имменентный процессъ развитія. Поэтому предлагаютъ другое толкованіе: классовая идеологія есть отраженіе соціально-экономическаго положенія даннаго класса, идеальное выраженіе его завѣтныхъ мыслей, чувствъ и стремленій. Такъ, напр., «идея четвертаго сословія», созданная не непосредственно самимъ рабочимъ классомъ, а интеллигентной душой Маркса и Лассаля, есть отраженіе соціально-экономическаго положенія четвертаго сословія, идеальное выраженіе его думъ и стремленій. Но тутъ мы встрѣчаемся съ несомнѣннымъ злоупотребленіемъ словами, съ самымъ некритическимъ обращеніемъ съ понятіями.

«Идея» четвертаго сословія, какъ идеалъ общечеловѣческой правды, коренится въ идеальной глубинѣ человѣческаго духа, раскрывающагося въ творчествѣ великихъ идеалистовъ, она по самому существу своему есть попытка преодолѣть групповую ограниченность рабочаго движенія, она превращаетъ интересы въ идеалы, вноситъ въ соціально-экономическое движеніе нравственное начало. Всякая правовая идеологія есть примѣненіе къ данной соціальной дѣйствительности идеальнаго начала *естественнаго права*, котораго нельзя вывести не только изъ экономическаго положенія какой-либо группы, но и вообще изъ эмпирической дѣйствительности, такъ какъ оно трансцендентной природы, она всегда призываетъ къ вѣчной справедливости и абсолютной свободѣ и открываетъ въ данной эмпирической дѣйствительности лишь новые способы для существленія этой идеальной задачи. Естественное право есть самостоятельное качество, невыводимое изъ экономики, и оно есть настоящая основа всякаго политическаго идеала. Носителемъ этого идеальнаго правового начала, а слѣдовательно и основаннаго на немъ соціально-политическаго идеала является развитая интеллигентная душа, возвысившаяся надъ групповою ограниченностью, т.-е. общечеловѣкъ. Возьмемъ для примѣра либерализмъ, самую крупную политическую и правовую идеологію и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе подозрѣваемую въ чисто классовомъ экономическомъ происхожденіи. Всѣ повторяютъ ту до пошлости шаблонную формулу, что либерализмъ есть доктрина буржуазная и возникла для матеріальныхъ интересовъ растущаго третьяго со-

словія; даже противникамъ экономическаго матеріализма это кажется необыкновенно правдоподобнымъ. Все недоразумѣніе основано тутъ на смѣшеніи идеальной сущности либерализма, его поистинѣ вѣчныхъ цѣлей, съ тѣми временными средствами, которыми онъ пользовался въ извѣстную эпоху, съ тѣми искаженіями и тою непослѣдовательностью, которыя проявляютъ реальныя историческія силы. Очень легко показать буржуазность и реакціонность германскихъ «націоналъ-либераловъ», непослѣдовательность и половинчатость «свободомыслящихъ», также какъ можно было бы показать, что соціалъ-демократы являются единственными настоящими, послѣдовательными либералами, такъ какъ несутъ знамя свободы и равенства, «естественныхъ правъ» человѣка. Не трудно также показать буржуазность экономическаго индивидуализма, возводящаго «историческое» право собственности въ право «естественное». Но нельзя доказать буржуазность вѣчной нравственной сущности либерализма: идеи личности съ ея неотъемлемыми естественными правами, идеи свободы и равенства, этихъ основныхъ моментовъ въ осуществленіи естественнаго права личности, идеи гарантій всѣхъ неотчуждаемыхъ личныхъ правъ въ государственномъ устройствѣ. Только непозволительное насиліе надъ человѣческой логикой и своеобразное нравственное ослѣпленіе могутъ привести къ дикому утвержденію, что право свободы совѣсти, этотъ духовный источникъ всякой свободы, есть право «буржуазное» и потому не можетъ особенно вдохновлять. Можно искать классовой матеріальной подкладки для объясненія ограниченности *историческаго* либерализма, для тѣхъ искаженій, которымъ онъ подвергается со стороны тѣхъ или другихъ общественныхъ силъ, можно признать буржуазными тѣ *средства*, которыми пользовались въ извѣстную историческую эпоху для осуществленія цѣлей либерализма, но идеальные принципы либерализма исходятъ изъ глубины человѣческаго духа и являются раскрытіемъ вѣчныхъ нравственныхъ цѣнностей. «Идея» четвертаго сословія имѣетъ совершенно тоже идеальное нравственное содержаніе, что и либерализмъ, она только предлагаетъ новые способы [1]), соотвѣтствующіе современному моменту соціальнаго развитія, для болѣе послѣдовательнаго проведенія въ жизнь все тѣхъ же вѣчныхъ принциповъ возвышающихся надъ всякою соціальною дѣйствительностью и соці-

[1]) Такимъ способомъ, напр., является экономическая коллективизація.

альною группировкою, и теперь новыя общественныя силы группируются для рѣшенія этой вѣковѣчной задачи.

Марксистская идеологія эклектическая и половинчатая, это еще середина между интересами группового человѣка и идеалами общечеловѣка. Марксизмъ есть нѣчто гораздо большее, чѣмъ выраженіе чисто группового, професіональнаго рабочаго движенія съ его ограниченнымъ реализмомъ, нѣчто меньшее, чѣмъ тотъ общечеловѣческій идеалъ правды, который долженъ поднять людей на высшую ступень культуры. Поэтому это чисто переходная идеологія, не разграничивающая еще въ достаточной степени реальныхъ задачъ группового движенія и идеальныхъ задачъ движенія общечеловѣческаго. Въ марксизмѣ общечеловѣкъ съ его идеальнымъ обликомъ, отрицающимъ всякую классовую ограниченность, всякое угнетеніе человѣка человѣкомъ, нравственно только просыпается и наша задача въ томъ, чтобы дать ему полное выраженіе. А для этого нужно преодолѣть «классовую» точку зрѣнія, отвести ей ея узкую и ограниченную область, такъ какъ она только часть, а цѣлое видно только съ «общечеловѣческой» точки зрѣнія.

Носителемъ и творцомъ политической идеологіи является междуклассовая, или вѣрнѣе сверхклассовая интеллигенція, т. е. та часть человѣчества, въ которой идеальная сторона человѣческаго духа побѣдила групповую ограниченность. «Интеллигентъ» не имѣетъ непосредственной связи съ той или иной экономической группой, это человѣкъ съ наибольшей внутренней свободой, онъ живетъ прежде всего интересами разума, интеллекта, духовный голодъ есть его преобладающая страсть. Каждый человѣкъ долженъ быть интеллигентомъ, но групповыя соціальныя вліянія являются крупнымъ препятствіемъ, преодолѣваемымъ вѣками, и тутъ создается цѣлый рядъ градацій. Самъ Марксъ былъ сверхклассовымъ интеллигентомъ, смотрѣвшимъ на рабочее движеніе и его отношеніе къ общественному развитію съ такой высоты, которая очень и очень возвышается надъ ограниченностью групповыхъ стремленій, вдохновлявшими его интересами было познаніе соціальнаго процесса и осуществленіе соціальной справедливости. Человѣческій духъ въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей свободно творитъ правовые и политическіе идеалы правды и справедливости, но онъ реалистически опирается на взаимодѣйствіе всѣхъ общественныхъ группъ, на всѣ прогрессивныя силы общества, претворяя ограниченныя стремленія профессіональныхъ группъ въ идеальную задачу современности, пробуждая человѣка въ ограниченномъ групповомъ

существѣ. Идеалъ справедливости производитъ расцѣнку реальныхъ групповыхъ интересовъ, признавая одни изъ нихъ справедливыми, другіе же несправедливыми. Несправедливость групповыхъ интересовъ буржуазіи и ея крайняя групповая ограниченность дѣлаетъ эту группу въ современномъ европейскомъ обществѣ реакціонной и затрудняетъ всякое обращеніе къ человѣческой природѣ ея представителей. Группа, представляющая трудовое начало современнаго общества, поставлена въ этомъ отношеніи въ несравненно болѣе благопріятныя условія, на ней не лежитъ пятно угнетателя и она не заинтересована въ поддержаніи существующаго зла. Но переходъ къ высшей культурѣ, къ болѣе справедливому соціальному строю можетъ быть результатомъ только сложнаго взаимодѣйствія наиболѣе передовыхъ группъ, а никакъ не дѣятельности только одной группы. Пути къ будущему многообразны и тутъ не можетъ быть сколько нибудь точнаго соціологическаго предвидѣнія, такъ какъ нѣтъ историческихъ законовъ, по которымъ идеалъ лучшаго будущаго рождался бы съ фатальной необходимостью. Всегда еще очень многое остается на долю свободы нашего духа. Наукѣ не дано постигнуть тайну человѣческаго творчества, такъ какъ она невхожа въ царство свободы.

Такимъ образомъ сверхклассовая интеллигенція, исходя изъ безусловной по своему значенію идеи «естественнаго права», изъ вѣчныхъ идеаловъ свободы и справедливости, выдѣляетъ очередную прогрессивную задачу, общую для многихъ реальныхъ группъ, объединяетъ параллельные ряды групповыхъ общественныхъ движеній въ общенаціональномъ дѣлѣ достойнаго человѣческаго существованія. Интелллигенція возвышается надъ узостью каждой изъ общественныхъ группъ, понимая свой либерализмъ въ настоящемъ, идеалистическомъ смыслѣ этого слова, но вмѣстѣ съ тѣмъ пользуется всѣми этими группами, какъ реальнымъ базисомъ. Можно напр., придавать огромное значеніе земству, вліять на него и опираться на него въ извѣстный историческій моментъ, не заражаясь групповою ограниченностью средненомѣстнаго дворянства, которое, главнымъ образомъ, представлено въ нашихъ земствахъ. Классовое движеніе можетъ быть только частью общаго освободительнаго движенія, оно имѣетъ свои ограниченныя профессіональныя цѣли и потому должно быть подчинено общечеловѣческой задачѣ, поставленной идеальными запросами человѣческой личности, которая властно требуетъ своихъ правъ.

Пусть не думаютъ, что мы реабилитируемъ старый утопизмъ

и возвращаемся къ «субъективизму», который сами же раньше критиковали, только философское невѣжество можетъ выставлять подобное обвиненіе. Мы слишкомъ хорошо понимаемъ все значеніе матеріальнаго общественнаго развитія, которое не можетъ быть создано порывами интеллигентной души. Принимая развитіе матеріальныхъ производительныхъ силъ и соотвѣтствующую соціальную группировку, какъ реальный базисъ, мы должны творить соціально-политическую справедливость и духовную культуру, она имманентно сама собой изъ соціальной матеріи не возникнетъ, такъ какъ соціальная матерія не причина, а условіе, не цѣль, а средство. Наша практическая программа должна считаться и съ реалистической соціологіей и съ идеалистической философіей исторіи, послѣдняя указываетъ на цѣли, которыя насъ дѣлаютъ людьми, первая на средства, которыя не дѣлаютъ насъ безплодными утопистыми.

Необходимо выдѣлить зерно истины, заключающееся въ историческомъ матеріализмѣ, и отбросить ложную матеріалистическую метафизику, искажающую все, что есть вѣрнаго въ этомъ ученіи. Тогда мы получимъ цѣнный методъ для исторической оріентировки, рядъ важныхъ положеній для соціологіи и реалистическія указанія для соціальной политики. Но теорія классовой идеологіи, классовой науки и нравственности, классовой политики, заключающая въ себѣ относительную историческую правду, въ качествѣ міропониманія, въ качествѣ религіозной святыни должна быть окончательно отвергнута. Въ той формѣ, которую теперь принимаетъ классовая точка зрѣнія, она дѣлается вреднымъ предразсудкомъ, угнетающимъ свободное творчество человѣческаго духа, препятствуетъ обнаруженію идеальной общечеловѣческой природы, которая должна наконецъ развернуться во всей своей красѣ и мощи и создать царство правды. Иллюзія же «классовой» правды создана временнымъ, переходящимъ зломъ жизни, отъ котораго не должно остаться ничего, такъ какъ вселенская правда единая и вѣчная, должна побѣдить.

Политическій смыслъ религіознаго броженія въ Россіи [1])

> Отъ вершинъ интеллигенціи (въ лицѣ національнаго героя мыслящей Россіи Льва Толстого) и до низинъ народныхъ оно (русское общество) сознательно и самочинно творитъ культуру, работая надъ разрѣшеніемъ высшихъ ея задачъ — религіозныхъ, выдвигая ихъ какъ христіанство первыхъ вѣковъ и реформація новаго времени рядомъ и въ связи съ проблемами моральными и соціальными. Этой особенности нашего времени — упорной работѣ народнаго сознанія надъ религіозной проблемой (работѣ, которая не есть просто мучительное недоумѣніе, какимъ былъ расколъ) мы придаемъ огромное значеніе: въ ней видится намъ явственный знакъ культурной зрѣлости русскаго народа въ его цѣломъ и благое предзнаменованіе широкаго подъема національной культуры. Какъ ни тягостны тѣ условія, въ которыхъ происходитъ процессъ творчества національной культуры, мы готовы съ радостнымъ сердцемъ повторить классическія слова Гуттена: Die Geister sind erwacht: es ist Lust zu leben! Да, они проснулись! въ разныхъ мѣстахъ, подъ разными широтами, на томъ необъятномъ пространствѣ, гдѣ раскинулось русское племя, творится культура и творится человѣческой личностью, притязающей на самочинное мышленіе и такое же строительство личной и общественной жизни. П. Струве. „Въ чемъ же истинный національзмъ".

Бываютъ эпохи въ жизни народа, когда всякій фактъ духовной культуры, наиболѣе, казалось бы, далекій отъ политической злобы дня пріобрѣтаетъ острый политическій смыслъ, когда всякое живое проявленіе культуры, всякое духовное исканіе человѣческой личности стоитъ подъ знакомъ національнаго политическаго *освобожденія* и самымъ фактомъ своего существованія требуетъ свободы и права. Наша родина вступаетъ теперь въ эпоху небывалаго еще подъема народныхъ силъ и несотвѣтствіе между властными запросами со-

---

[1]) Напечатано въ „Освобожденіи" № 13 и 14 1903 г.

зрѣвшей для свободы личности и нашимъ позорнымъ государственнымъ строемъ и наглой политикой правительства достигло крайняго напряженія. Вопросъ о политическомъ освобожденіи Россіи, о созданіи правопорядка, гарантирующаго свободу, сдѣлался вопросомъ дальнѣйшаго достойнаго существованія русской національности, и вся наша національная духовная культура нуждается въ политической свободѣ, какъ въ элементарномъ условіи своего дальнѣйшаго развитія. Въ сознаніе всѣхъ русскихъ людей, не потерявшихъ окончательно совѣсти и чести, должна войти та непререкаемая истина, что безъ свободы Россіи грозитъ гибель и духовная смерть. Мы думаемъ показать это на религіозномъ броженіи, которое имѣетъ въ нашихъ глазахъ большое симптоматическое значеніе. На страницахъ «Освобожденія» умѣстно разсмотрѣть это броженіе не съ богословской или философской точки зрѣнія, а съ точки зрѣнія политической.

Безобразный, давящій фактъ русскаго самодержавія сузилъ сознаніе передовыхъ представителей русской интеллигенціи и исказилъ ихъ перспективы. Подъ вліяніемъ этого тяжкаго кошмара русской жизни наша передовая интеллигенція слишкомъ «монистически» и однобоко поняла соціальнополитическое движеніе, сложность и многообразіе освободительныхъ задачъ стушевались и въ перспективу совсѣмъ какъ то не вошли запросы религіознаго сознанія, не было сознано огромное значеніе религіозной реформаціи [1]), самымъ тѣснымъ образомъ связанной съ политическимъ освобожденіемъ Россіи. Какъ бы мы ни смотрѣли на православіе, христіанство и религію вообще, было бы нелѣпо и не исторично думать, что въ Россіи, освобожденной отъ гнета самодержавія, не будетъ никакихъ религіозныхъ запросовъ и никакого свободнаго уже воплощенія религіознаго сознанія. То учредительное собраніе, которое призвано будетъ создать свободную Россію, не властно упразднить религію, но оно можетъ и должно *освободить* религію, провозгласить и гарантировать свободу совѣсти, какъ самый незыблемый параграфъ «декларацiи правъ человѣка и гражданина», и, такимъ об-

---

[1]) Подъ религіозной реформаціей мы тутъ понимаемъ не переходъ къ протестантизму, а просто религіозное обновленіе и коренную реформу организаціи церкви, которая связана теперь съ цезарпапизмомъ и потому никоимъ образомъ не можетъ сохраниться въ свободной Россіи. Мы не намѣрены предрѣшать въ этой статьѣ, каково будетъ содержаніе религіи будущаго, или высказывать наши личныя религіозныя вѣрованія.

разомъ, дать возможность и православной церкви превратиться изъ министерства исповѣданія, подчиненнаго русскому царю, въ свободную религіозную организацію, преслѣдующую религіозныя цѣли. Поэтому религіозное движеніе несомнѣнно будетъ имѣть у насъ политическое значеніе и займетъ свое мѣсто въ сложной и многообразной освободительной борьбѣ. Политически оппозиціонными могутъ оказаться не только свободныя религіозныя исканія нашей интеллигенціи и сектантское религіозное движеніе въ народѣ, это само собой ясно, но и сама православная церковь, если она оправится отъ «паралича», о которомъ говорилъ Достоевскій, проникнется живымъ духомъ и сознаетъ свое христіанское призваніе [1]). И въ качествѣ постороннихъ свидѣтелей мы должны признать, что на почвѣ православнаго христіанства возможно движеніе, направленное противъ самодержавія, движеніе, выставляющее на своемъ знамени: свободу совѣсти, освобожденіе церкви отъ гнета государства и требованіе христіанской политики. Въ личности Побѣдоносцева воплощенъ не столько духъ русскаго православія, сколько духъ русскаго самодержавія и была бы глубокая внутренняя логика въ ненависти искреннихъ представителей духовенства къ хозяйничающему въ церкви министру русскаго царя. По истинно-христіанской логикѣ давно пора было бы изгнать изъ храма Божьяго торгашей, совершающихъ постыдный торгъ религіозной совѣстью въ интересахъ полицейскихъ, во имя иного бога, бога государственнаго насилія и гнета. На знамени оберъ-прокурора святѣйшаго синода Побѣдоносцева, и исторической православной церкви, поскольку она передъ нимъ холопствуетъ, написанъ идеалъ низменнаго государственнаго позитивизма, а не идеалъ религіозно-христіанскій.

Католицизмъ палъ потому, что въ немъ церковь превратилась въ государство, церковь пожелала быть хозяиномъ земли и сдѣлала государство орудіемъ своихъ землевладѣльческихъ цѣлей. Католическій клерикализмъ основанъ на приниженіи церкви до государства съ его матеріалистическими насильственными способами дѣйствій, и это паденіе церкви сказалось въ кострахъ инквизиціи. Но во всякомъ случаѣ католицизмъ сыгралъ крупную творческую роль въ исторіи, психилогическія переживанія католицизма чувствуются еще въ современномъ соціализмѣ. Православная же церковь не играла такой самостоятельной роли въ русской исторіи, она

---

[1]) Это было прекрасно выяснено на страницахъ „Освобожденія“ въ статьяхъ „Православіе и самодержавіе“ (№№ 5—7).

была орудіемъ государства, религія ставилась въ унизительно подчиненное положеніе къ самодержавію. Искренно и глубоко религіозныя натуры, которыя видятъ въ православіи единственную истинную религію, должны признать, что православная церковь еще не создана, и имъ остается мечтать объ идеальномъ типѣ клерикализма, въ которомъ государство превратится въ церковь и насильственный полицейскій союзъ будетъ замѣненъ религіознымъ союзомъ любви [3]).

Послѣ того, какъ Духовнымъ Регламентомъ Петра Великаго учрежденъ былъ св. сунодъ и въ немъ властно было заявлено Петромъ: „дѣлать сіе должна Коллегія не безъ Нашего соизволенія", православная церковь прекратила свое самостоятельное существованіе и превратилась въ министерство исповѣданія. Цезаропапизмъ, признаніе царя главой церкви, окончательно восторжествовалъ. Приниженность церкви, ея готовность быть реакціоннымъ орудіемъ въ рукахъ государства, вызываетъ брезгливое отношеніе къ православію у лучшихъ представителей русской интеллигенціи. Та интеллигенція, которая справедливо видитъ въ „неблагонадежности" свою высокую нравственную обязанность и свою историческую миссію, не считаетъ православную церковь опаснымъ врагомъ, она слишкомъ понимаетъ невозможность клерикализма на русской почвѣ, стрышнымъ врагомъ является абсолютный царизмъ, а православіе внушаетъ къ себѣ брезгливо-индифферентное отношеніе. Если русская интеллигенція, религіозная по природѣ въ лучшемъ смыслѣ этого слова, долгое время была пропитана религіознымъ индифферентизмомъ и была одинаково чужда, какъ активнаго религіознаго отрицанія, такъ и активнаго религіознаго созиданія, то отвѣтственность за это падаетъ на русское правительство, съумѣвшее превратить религію, это высшее проявленіе духовной культуры, въ что-то отвратительное и отталкивающее. И можетъ быть однимъ изъ самыхъ страшныхъ преступленій русскаго правительства будетъ признано то его низкое дѣяніе, что оно воспитало лучшую часть русской интеллигенціи, умѣвшую итти на крестную муку за

---

[3]) Таковъ клерикализмъ Достоевскаго, таковъ теократическій идеалъ Вл. Соловьева, этого глубокорелигіознаго православнаго мистика и вмѣстѣ съ тѣмъ врага историческаго православія и существующей организаціи церкви. Такими клерикалами были и лучшіе изъ славянофиловъ. Правильно ли называть „православіемъ" не опредѣленную историческую форму христіанства, это вопросъ, котораго мы здѣсь не можемъ касаться

правду, въ духѣ религіознаго индифферентизма и подозрительнаго отношенія ко всякимъ религіознымъ исканіямъ, какъ къ чему-то политически неблаговидному. За это преступленіе русское правительство заслужило передъ судомъ Божьимъ „геену огненную“ и анаѳему православной церкви, поскольку она представляетъ мистическую церковь Христову.

Великая русская литература — самая религіозная въ мірѣ. Творчество двухъ величайшихъ русскихъ геніевъ—Л. Толстого и Достоевскаго, носитъ по преимуществу религіозный характеръ, и есть зерно истины въ славянофильской идеѣ, видящей въ этомъ отраженіе нашего національнаго духа. Религіозны наши философскія исканія, и религіозный духъ почилъ даже на нашей атеистической публицистикѣ. Укажемъ на главнѣйшіе симпомы религіознаго броженія, которое замѣчается въ послѣдніе годы.

Всѣми признается, что зачинателемъ религіознаго броженія въ Россіи является Л. Толстой, онъ пробилъ брешь въ религіозномъ индифферентизмѣ русской интеллигенціи, и запросы религіознаго сознанія поставилъ въ центрѣ вниманія. За это онъ былъ отлученъ отъ церкви, именно за свои религіозныя исканія, такъ какъ людей просто индифферентныхъ отъ церкви не отлучаютъ. Мы не особенно высоко ставимъ положительныя религіозно-философскія воззрѣнія Л. Толстого, но значеніе Толстого для развитія нашего религіознаго сознанія и для нашего освобожденія такъ безмѣрно велико, что его нельзя преувеличить. Л. Толстой съ геніальной мощью раскрылъ безобразныя противорѣчія и ложь въ историческомъ христіанствѣ, показалъ антихристіанскій характеръ нашего историческаго православія. Только послѣ проповѣди Л. Толстого, силу которой мы видимъ отнюдь не въ отрицаніи религіозной метафизики, почувствовалось, что къ вопросамъ религіознаго сознанія нельзя относиться съ пассивнымъ индифферентизмомъ, что освободить религіозную совѣсть отъ государственнаго гнета возможно только при положительномъ, дѣйственномъ отношеніи къ религіи, что сокрушить историческое православіе можно только активнымъ религіознымъ стремленіемъ. Л. Толстой съ необыкновенной силой поставилъ передъ нами идеалъ служенія Богу путемъ воплощенія религіозно-нравственнаго начала въ жизни. Въ толстовскомъ идеалистическомъ анархизмѣ есть зерно великой, неумирающей истины. Характерно, что особенно горячими и активными защитниками свободы совѣсти явилась у насъ такіе религіозные люди, какъ славянофилы и Вл. Соловьевъ, имъ принадлежитъ видное

мѣсто въ русскомъ религіозномъ движеніи, они одинаково возстали и противъ пассивной безрелигіозности русской интеллигенціи и противъ казенной, предписанной государственной властью религіозности такъ называемыхъ православныхъ христіанъ.

Въ послѣдніе годы можно указать на цѣлый рядъ фактовъ религіозной жизни нашего общества. Такова нашумѣвшая рѣчь орловскаго предводителя дворянства Стаховича въ защиту свободы совѣсти, такова проповѣдническая и публицистическая дѣятельность священника Г. Петрова, по существу мало интересная, но характерная тѣмъ, что она исходитъ отъ представителя духовенства, отъ котораго мы ничего не привыкли слышать кромѣ догматической мертвячины и холопства передъ русскимъ правительствомъ. Очень характерно также пробужденіе интересовъ къ запросамъ религіознаго сознанія у ряда представителей передовой нашей публицистики, вышедшихъ изъ марксизма, столь казалось бы чуждаго всякихъ религіозныхъ интересовъ, хотя и религіознаго по существу. Но здѣсь мы предполагаемъ спеціально остановиться на очень характерномъ въ этомъ отношеніи явленіи, недостаточно извѣстномъ русскому обществу и не получившемъ еще своей надлежащей оцѣнки, мы имѣемъ въ виду петербургскія „религіозно-философскія собранія“, протоколы которыхъ печатались въ журналѣ „Новый путь“.

Въ этихъ „религіозно-философскихъ собраніяхъ“ мы видимъ небывалое еще въ русской жизни явленіе. Представители литературы и представители духовенства сходятся для свободной дискуссіи о религіозныхъ вопросахъ, русскіе литераторы сидятъ рядомъ съ епископомъ Сергіемъ, аримандритомъ Антониномъ, протопресвитеромъ Янышевымъ и т. п. и спорятъ о свободѣ совѣсти, объ отлученіи Л. Толстого отъ церкви, объ отношеніи христіанства къ плоти, объ отношеніи между интеллигенціей и церковью. Правда, большая часть этихъ литераторовъ не популярна, это гг. Мережковскій, Розановъ, Минскій и др., но говорятъ они подчасъ рѣчи, которыхъ не приходилось еще выслушивать ни одному архіерею. Мы знаемъ, что у насъ обыкновенно или прикладывались къ ручкѣ высокаго духовнаго лица и холопствовали передъ нимъ такъ, какъ онъ холопствовалъ передъ русскимъ правительствомъ, или не считали возможнымъ пребывать съ нимъ въ одной комнатѣ; мы не привыкли даже думать, что представители нашего духовенства способны къ членораздѣльной рѣчи, выражающей собою какія-нибудь мысли, и для насъ дика была мысль, что съ ними можно спорить о животрепещущихъ вопросахъ и высказывать

передъ ними свободно свои мысли. И вдругъ свобода совѣсти и свобода слова временно утверждаются въ маленькомъ уголкѣ Петербурга, называемомъ „религіозно-философскими собраніями“, русскому духовенству приходится выслушивать очень горькія истины отъ русской интеллигенціи и такой интеллигенціи, которая не видѣла по сихъ поръ своей нравственной обязанности въ открытомъ провозглашеніи подобныхъ горькихъ истинъ. Да эти собранія несомнѣнно имѣютъ политическое значеніе, какъ симптомъ глубокаго политическаго броженія, проникающаго въ такіе уголки, которые казались совершенно безнадежными въ этомъ отношеніи. Въ Россіи такія явленія возможны только въ эпоху небывалой еще «смуты», когда смута становится дѣломъ общенаціональнымъ— и «Освобожденіе» должно освѣщать и эти уголки, которые тоже займутъ свое мѣсто въ освободительномъ потокѣ. Мы отнюдь не склонны раздувать значеніе этихъ петербургскихъ «собраній» и прекрасно видимъ политическую малосознательность почти всѣхъ его участниковъ. Мы беремъ это явленіе, какъ симптомъ и хотимъ опредѣлить объективный его смыслъ. А объективный смыслъ большой и онъ вотъ въ чемъ.

Всякое религіозное исканіе, искренное религіозное обновленіе и созиданіе, всякое духовное алканіе и духовное творчество неизбѣжно упирается въ одну точку, въ которой связываются и развязываются всѣ узлы русской жизни—въ русское самодержавіе и по объективной логикѣ требуетъ устраненія самодержавія, хотя бы это и не было опредѣленно сознанно. На почвѣ самодержавія и безправія невозможна не только политическая дѣятельность, не только экономическая дѣятельность, но и вообще никакое созиданіе, никакая самая, казалось бы, невинная въ политическомъ отношеніи культурная работа, невозможно духовное творчество въ религіи, въ наукѣ, въ литературѣ, въ просвѣщеніи народа. Всякая культурная творческая работа, наиболѣе далекая отъ политики, требуетъ свободы совѣсти, свободы слова, свободы печати, свбоды союзовъ, требуетъ самостоятельной дѣятельности личности, свободнаго творчества человѣческаго духа и потому предполагаетъ гарантію правъ личности. Въ самодержавномъ полицейскомъ государствѣ духовная культура есть контрабанда, своимъ существованіемъ она только доказываетъ, что есть фактическій предѣлъ полицейскому гнету даже самаго сильнаго и самаго реакціоннаго правительства, что духа нельзя угасить окончательно, что онъ всетаки возстанетъ и заявитъ о своихъ правахъ.

Русское самодержавное государство не можетъ утолить ни матеріальнаго голода русскаго народа, ни духовнаго голода русской интеллигенціи. Русскій народъ пытается утолить свой духовный религіозный голодъ не въ православной церкви, замаранной прислужничествомъ врагу народа—бюрократическому правительству, а въ свободномъ сектантскомъ движеніи, русская интеллигенція дѣлаетъ свой религіозный духовный голодъ сознательнымъ орудіемъ въ борьбѣ съ гнетомъ самодержавія. Всѣ слои русскаго общества должны понять, что русское самодержавіе вступило въ тотъ послѣдній, ликвидаціонный фазисъ своего развитія, когда оно можетъ только злобно и безчеловѣчно отрицать, все отрицать—висѣлицей, тюрьмой, кнутомъ, пролитіемъ народной крови; оно ничего не можетъ создать ни въ одной сферѣ жизни. Наше правительство нигилистично въ подлинномъ смыслѣ этого слова, оно окончательно потеряло стыдъ и не знаетъ велѣній законовъ Божескихъ и человѣческихъ. Нѣтъ религіи, достойной этого имени, которая могла-бы оправдать дѣятельность г. Плеве и быть его союзникомъ и, если христіанская религія не окончательно еще погибла, то она должна заявить о своемъ существованіи и возрожденіи протестомъ противъ преступленій русскаго правительства и требованіемъ христіанской политики, которая возможна только при свободѣ и безусловномъ уваженіи къ человѣческой личности. Это пытался сдѣлать Вл. Соловьевъ, но недостаточно опредѣленно и послѣдовательно. Теперь лучшіе славянофилы должны были бы сдѣлаться революціенерами, если бы они не пожелали отказаться отъ своей идеальной природы. Присмотримся ближе къ разговорамъ въ «религіозно-философскихъ собраніяхъ» и на нихъ подтвердимъ нашу основную точку зрѣнія.

Въ первой книжкѣ «Новаго Пути», журнала, который, главнымъ образомъ, посвящаетъ себя вопросамъ религіознымъ, помѣщена статья г. Минскаго «О свободѣ религіозной совѣсти». «Я лично считаю», говоритъ г. Минскій, «свободу религіозной совѣсти величайшимъ благомъ жизни и соотвѣтственное измѣненіе законодательства -неотложной реформой, отъ которой болѣе, чѣмъ отъ всѣхъ другихъ, зависитъ наше будущее. Но отношеніе къ этому вопросу со стороны интеллигенціи кажется мнѣ невѣрнымъ и неглубокимъ».

Мы готовы согласиться, что отношеніе къ этому вопросу неглубоко, мы думаемъ, что позитивизмъ нашей интеллигенціи, котораго все еще держится большая ея часть, и не можетъ смотрѣть

глубоко на этотъ вопросъ. Но такъ-ли уже глубокъ самъ г. Минскій, который считаетъ себя идеалистомъ? Онъ, конечно, защищаетъ свободу совѣсти, это очень похвально съ его стороны, но защищаетъ онъ ее аргументами, которые не представляются намъ особенно глубокими и идеалистическими. Г. Минскій подвергаетъ расцѣнкѣ свободу совѣсти, онъ взвѣшиваетъ аргументы представителей церкви, отрицающихъ свободу совѣсти, и въ результатѣ этихъ взвѣшиваній дѣлаетъ благопріятный для свободы выводъ. Это старый, утилитарный пріемъ позитивизма, въ данномъ случаѣ позитивизма религіознаго, тутъ взвѣшивается полезность или вредность свободы совѣсти для торжества христіанской религіи. Г. Минскій рѣшаетъ на этой почвѣ вопросъ—въ пользу свободы совѣсти, архимандритъ Антонинъ, съ которымъ онъ полемизируетъ,—противъ свободы. Хорошо, что онъ открыто подымаетъ этотъ вопросъ, споритъ о немъ и цѣнно то, что онъ пытается рѣшить его не по ту сторону православія, а внутри его, но аргументы его въ религіозно-философскомъ отношеніи поверхностны, а въ политическомъ обнаруживаютъ элементарное непониманіе и недодуманность. Ниже мы попытаемся сдѣлать свою постановку вопроса о свободѣ совѣсти.

Г. Минскій заканчиваетъ свою статью словами: «У насъ интеллигенція и церковь не должны стать въ положеніе воюющихъ сторонъ. Тѣ «возвращающіеся», о которыхъ я говорилъ, тѣ борцы и творцы въ области религіозныхъ идей ждутъ отъ церкви чего-то большаго, чѣмъ отказъ отъ цензурнаго насилія. Они ждутъ дѣятельной и положительной помощи и пріязни. Они надѣются, что въ лонѣ православной церкви религіозная реформація, подобно государственной реформѣ, осуществится не такъ, какъ въ Европѣ,—придетъ не снизу, а сверху, не путемъ борьбы, а путемъ любви, не черезъ одолѣніе, а черезъ благословеніе». Въ драмѣ, которую переживаетъ искренно религіозная русская интеллигенція, г. Минскій пропустилъ главное дѣйствующее лицо—русское самодержавіе. Самодержавіе угнетаетъ не только русскую интеллигенцію, но и русскую церковь, религіозную совѣсть, и потому свободное отношеніе между интеллигенціей и церковью, ожиданіе отъ церкви «помощи и пріязни» возможно только при «одолѣніи» самодержавія, при устроеніи свободной церкви. Ждать религіозной реформы сверху, при сохраненіи существующаго государственнаго строя, въ лучшемъ случаѣ наивно. Мы ждемъ позорно долго и не имѣемъ права больше ждать, сама религіозная реформація должна у насъ сдѣлаться революціей снизу. Мы ждемъ «благословенія», но это

«благословеніе» прійдетъ только отъ освобожденія, которое освободить интеллигенцію и самое церковь и поставитъ ее въ такія условія, которыя, если въ ней еще остались творческія силы, сдѣлаютъ для нея возможнымъ «путь любви».

Какъ же рѣшается вопросъ о свободѣ совѣсти и объ отношеніи интеллигенціи къ церкви въ религіозно-философскихъ собраніяхъ. Преосвященный Сергій, епископъ Ямбургскій, говоритъ въ своей вступительной рѣчи: «настоящаго, серьезнаго, дѣйствительно прочнаго единства мы достигнемъ только въ томъ случаѣ, если выскажемъ другъ передъ другомъ, чтобы каждый видѣлъ, съ кѣмъ онъ имѣетъ дѣло, что онъ можетъ отъ него принять и чего не можетъ. Безъ этого непремѣннаго условія нашъ миръ былъ бы недоразумѣніемъ, и совмѣстная работа—невозможной. Мы хотимъ правды и искренности; и потому всякій, кто искренно стремится къ тому же, хотя бы онъ подходилъ съ совершенно противоположной стороны, хотя бы крайне заблуждался, уже за одно это исканіе правды и желаніе помочь дѣлу нашего единенія, заслуживаетъ съ нашей стороны, всякаго уваженія и всякой благожелательности. Итакъ, господа, довѣряя искренности каждаго, будемъ, при всѣхъ нашихъ несогласіяхъ, неизмѣнно другъ съ другомъ благожелательны. Такимъ путемъ мы лучше узнаемъ другъ друга и, можетъ быть, достигнемъ единенія». Такимъ образомъ преосвященный Сергій до извѣстной степени гарантировалъ свободу совѣсти въ предѣлахъ «собраній» и тѣмъ самымъ призналъ, что свобода совѣсти необходима ужъ для того, чтобы дебатировать вопросъ о свободѣ совѣсти.

Въ собраніяхъ читается рядъ докладовъ на животрепещущія темы. Таковъ, напр., докладъ г. Тернавцева: «Русская церковь передъ великою задачей.» Авторъ, повидимому, консерваторъ и православный и потому пріобрѣтаютъ особенный интересъ въ его устахъ такія рѣчи: «Верховная власть, религіозная по своему происхожденію и помазанію, носительница величайшихъ вѣроисповѣдныхъ упованій, дѣйствуетъ черезъ бюрократію, этихъ упованій не вмѣщающую, къ благу управляемыхъ непоправимо равнодушную, чуждую чувства отвѣтственности за свои дѣла». Г. Тернавцевъ воздаетъ должное заслугамъ русской интеллигенціи и не винитъ исключительно ее въ вѣковой ея тяжбѣ съ церковью. Единственнымъ выходомъ изъ тяжкаго положенія, въ которомъ находится теперь Россія, г. Тернавцевъ считаетъ: «раскрытіе со стороны церкви сокровенной въ ней «правды и о землѣ», ученія о хри-

стіанскомъ государствѣ и религіозномъ призваніи свѣтской власти».

Въ 3-мъ засѣданіи читается рефератъ г. Мережковскаго «Л. Толстой и русская церковь». Въ отношеніи г. Мережковскаго къ Л. Н. Толстому много невѣрнаго, но всетаки онъ ставитъ въ концѣ своего реферата слѣдующій вопросъ: «насколько и само дѣйствіе церкви независимо отъ внушеній государственныхъ? Насколько вообще является бывшая духовная Коллегія подлиннымъ, не только историческимъ, но и мистическимъ представителемъ русской церкви? Но тутъ-то и возникаетъ поставленный мною раньше вопросъ о дѣйствительности того «паралича», въ которомъ, по мнѣнію Достоевскаго, находится будто бы вся русская церковь «съ Петра Великаго», вслѣдствіе ея внѣшняго механическаго подчиненія государству. Что собственно произошло: паралачный ли, исцѣленный, по слову Господа, всталъ и поднялъ руку для своей защиты, или же онъ все еще лежитъ въ параличѣ и это кто-то другой, стоящій за нимъ, поднялъ омертвѣвшую руку разслабленнаго, чтобы ударить ею своего собственнаго врага?» «Да здѣсь опять возникаетъ и вдругъ обостряется до послѣдней остроты своей не рѣшенный, а лишь отсроченный Петромъ I вопросъ объ отношеніи самодержавія къ православію....» Этотъ вопросъ такъ опредѣленно поставленъ только г. Мережковскимъ, но въ сущности, это основной вопросъ всѣхъ дебатовъ въ «религіозно-философскихъ собраніяхъ». Если его не ставятъ тамъ еще рѣзче и опредѣленнѣе, то только—по недомыслію или трусости.

Л. Толстой былъ отлученъ отъ церкви русскимъ государствомъ, отлученъ по полицейскимъ мотивамъ св. Сѵнода, а не по религіознымъ мотивамъ церкви. Въ этомъ безобразная ложь и наглость этого отлученія, которое должно возмущатъ не только свободомыслящихъ людей, признающихъ лишь индивидуальныя религіозныя исканія, но и искренно вѣрующихъ христіанъ, которые не настолько ослѣплены и забиты государственнымъ насиліемъ, чтобы видѣть въ св. Сѵнодѣ и Побѣдоносцевѣ подлинныхъ представителей мистической церкви Христовой. Православные христіане, исповѣдующіе свою вѣру не по предписанію начальства, могли бы защищать отлученіе Л. Толстого отъ церкви только въ свободной Россіи, при существованіи свободной церкви, и не теперь, когда у насъ нѣтъ свободы совѣсти и нѣтъ церкви въ истинномъ смыслѣ этого слова.

Самая скверная фигура въ «религіозно-философскихъ собра-

ніяхъ»—это г. Скворцовъ, чиновникъ особыхъ порученій при оберъ-прокурорѣ св. Сѵнода, редакторъ «Миссіонерскаго Обозрѣнія», сдѣлавшійся извѣстнымъ своими гнусными преслѣдованіями сектантовъ. Г. Скворцовъ является въ собраніяхъ въ качествѣ агента самодержавія, съ нимъ сидѣть рядомъ какъ-то брезгливо и небезопасно. «Сѵнодъ въ Россіи, говоритъ этотъ господинъ, есть форма и организація самая совершенная. Онъ не учрежденіе свѣтской власти, а соборъ. Царь есть воплощеніе народной воли. Его участіе въ дѣлахъ Сѵнода есть, въ сущности, участіе въ этихъ дѣлахъ самого народа». Г. Скворцову другіе члены говорятъ много колкостей и непріятныхъ истинъ.

Въ 7-мъ засѣданіи читается докладъ кн. С. М. Волконскаго «Къ характеристикѣ общественныхъ мнѣній по вопросу о свободѣ совѣсти». Этотъ докладъ представляетъ изъ себя рѣшительную защиту свободы совѣсти и характеренъ, какъ голосъ, исходящій изъ высшихъ и консервативныхъ слоевъ русскаго общества. «Все, говоритъ кн. Волконскій (рѣчь идетъ о г. Стаховичѣ и нападеніяхъ противъ него), что появилось на страницахъ «Московскихъ Вѣдомостей» за подписями Рождественскихъ, Знаменскихъ, Симанскихъ и другихъ, рядъ возраженій, опубликованныхъ въ «Орловскомъ Вѣстникѣ» и перепечатанныхъ въ другихъ газетахъ все это канцелярское богословіе — какая-то логическая немощь, облекающаяся въ *елейно-благолѣпную церковность на подкладкѣ политической благонадежности*. (Курсивъ нашъ). Эта послѣдняя нота такъ сильна, что она пробивается сквозь всякую другую аргументацію, лѣзетъ впередъ, и теперь уже не только всякій церковный, не только всякій богословскій вопросъ на богословской почвѣ, но всякій философскій вопросъ на богословской почвѣ превращается въ вопросъ полицейски-политическій; это какой-то заколдованный кругъ, изъ котораго никто не можетъ выйти, и въ который непремѣнно всякаго хотятъ втащить». Тутъ кн. Волконскій подходитъ къ самому основному вопросу и, повидимому, не безъ вліянія Вл. Соловьева. Православіе, руководимое г. Побѣдоносцевымъ и возносящее молитвы за русскій неограниченный царизмъ, попирающій всѣ завѣты Христа, превратилось въ способъ обнаруженія политической благонадежности. Противъ этой язвы русской жизни должны, наконецъ, подняться голоса не только индифферентныхъ къ религіи людей, борцовъ за политическую свободу, но можетъ быть, еще болѣе людей религіозныхъ, для которыхъ особенно должно быть отвратительно превращеніе церкви въ поли-

цейскій участокъ, въ который тащатъ, но въ который никто уже больше не хочетъ итти по внутреннему порыву сердца. Такіе голоса начинаютъ раздаваться по почину одного изъ самыхъ крупныхъ русскихъ людей—Вл. Соловьева, и люди, борющіеся за религіозную свободу и за религіозное обновленіе, должны сознательно войти въ могучее освободительное движеніе, внѣ котораго нѣтъ ни религіозной свободы, ни какой либо другой. Пробудившееся религіозное сознаніе, жаждущее воплощенія христіанства въ жизнь, не можетъ не стать въ рѣзко отрицательное отношеніе къ антихристіанскому самодержавному государству и къ существующей организаціи церкви. Историческое православіе, приниженное, холопствующее передъ правительствомъ, пропитанное лишь мертвящей обрядностью, держится религіозной безсознательностью народа, индифферентизмомъ интеллигенціи, слабостью духовнаго алканія.

Отвѣты представителей доховенства на запросы объ отношеніи между церковью и государствомъ, о роли св. Сѵнода, о томъ, можетъ ли христіанская религія прибѣгать къ орудіямъ государственнаго насилія въ вопросахъ религіозной совѣсти, поражаютъ своей двусмысленностью и растеряностью. Архимандритъ Антонинъ одинъ изъ главныхъ духовныхъ ораторовъ «собраній» можетъ доказывать, что православное христіанство есть абсолютная истина и потому исключаетъ всякую другую вѣру и безвѣріе, что представители христіанства должны совершать духовное насиліе надъ человѣческими душами во имя ихъ спасенія, но какъ только дѣло доходитъ до пользованія государственнымъ насиліемъ, къ чему конретно и сводится вопросъ о свободѣ совѣсти, аргументація обрывается, и начинаетъ говорить представитель самодержавнаго государства, а не православной церкви. Литераторы, защищавшіе свободу совѣсти, одержали идейную побѣду надъ духовенствомъ, хотя ихъ аргументація была очень несовершенно, и они не рѣшались поставить точки надъ і.

«Принципіальныхъ разсужденій о томъ, говоритъ епископъ Сергій, допускаетъ ли христіанство свободу совѣсти, мнѣ кажется не можетъ быть. Извѣстны слова Спасителя: «никто не можетъ придти ко мнѣ, если не привлечетъ его отецъ, пославшій меня», т. е. обращеніе ко Христу и вѣрность Христу это такой внутренній и сердечный актъ, который вѣдаетъ только Богъ, да самъ человѣкъ. Христосъ въ своей жизни показалъ намъ полный примѣръ свободы». Казалось бы, что принципъ христіанской свободы имѣетъ

безусловное значеніе, и его нельзя ограничить по соображеніямъ, утилитарнымъ, но какъ только епископъ Сергій и др. переходятъ къ русской дѣйствительности, завѣты религіи мгновенно забываются и уступаютъ мѣсто государственно-утилитарнымъ соображеніямъ, якобы преслѣдующимъ интересы меньшей братіи. Насъ хотятъ убѣдить, что религіозная совѣсть насилуется во имя любви къ народу, который можетъ погубить свою душу отпаденіемъ и ересью. Тутъ за епископомъ стоитъ чиновникъ св. Сунода г. Скворцовъ и подсказываетъ ему, что нужно дѣлать на практикѣ, практика это его область, тутъ онъ хозяинъ и, если нельзя дѣлать того, чему учитъ Христосъ, то онъ слишкомъ твердо знаетъ чему учитъ пославшій его г. Побѣдоносцевъ. Одинъ ораторъ вѣрно замѣчаетъ: «какая поразительная двойственность въ рѣчахъ всѣхъ духовныхъ ораторовъ. Каждый начинаетъ съ утвержденія, что христіанство нераздѣльно съ свободой совѣсти, каждый ставитъ эту свободу въ красный уголъ, а въ заключеніе покадивъ ей въ мѣру, задергиваетъ надъ святыней завѣсу и начинаетъ распоряжаться такъ, какъ будто этой святыни с... ѣмъ нѣтъ на свѣтѣ». Причины этой двойственности такъ понятны—нельзя безнаказанно служить разомъ Богу и мамонѣ, Христу и русскому самодержавію, попирающему на каждомъ шагу не только христіанскіе завѣты, но и самую элементарную человѣчность. Ничего не можетъ быть уродливѣе и отвратительнѣе этого служенія двумъ богамъ. «Въ принципѣ говоритъ г. Философовъ, свобода признается, de facto отрицается. То, что выставляется основой христіанства, что является несомнѣннымъ элементомъ для дальнѣйшаго развитія христіанскаго ученія—отвергается во имя удобства жизни». Г. Мережковскій говоритъ: «когда же именно государство было религіознымъ, дѣйствительно христіанскимъ началомъ? Вы указали на самодержавіе. Я думаю, что въ самодержавіи есть зерно религіозное, но, вѣдь, это только потенціально, а не реально. Мы теперь не можемъ вполнѣ религіозно ощутить, что «царь—отецъ», это для насъ только легенда прошлыхъ вѣковъ. Когда церковь пользуется средствами насилія, то это не отъ Христа и не отъ христіанскаго государства, возможнаго въ будущемъ».

О г. Мережковскомъ нужно отдѣльно поговорить, это талантливый человѣкъ и ставитъ онъ много интересныхъ вопросовъ, его книга о «Л. Толстомъ и Достоевскомъ» читается съ большимъ интересомъ. Онъ говоритъ иногда очень рѣзкія истины представителямъ духовенства, но да будетъ стыдно ему за то мѣсто, гдѣ

онъ легко утверждаетъ, что «въ самодержавіи есть зерно религіозное». Для г. Мережковскаго борьба между православіемъ и самодержавіемъ есть какъ будто-бы борьба «Богочеловѣка» съ «человѣкобогомъ», это все та же проблема Христа и антихриста. Такимъ образомъ, самодержавіе, если и оказывается у него зломъ, то зломъ возвышеннымъ, мистическимъ по своей природѣ.

Въ русскомъ самодержавіи нѣтъ ничего мистическаго или демоническаго, о немъ нельзя судить по исключительной личности Петра Великаго, какъ это склоненъ дѣлать г. Мережковскій. Наше полицейское самодержавіе покоится на культѣ грубой силы, на самомъ безстыдномъ матеріализмѣ, какой только знаетъ исторія, и это подтверждается каждымъ дѣйствіемъ русскаго правительства. Романтическая мечта славянофиловъ объ идеальномъ самодержавіи не имѣетъ ничего общаго съ историческимъ и дѣйствительнымъ самодержавіемъ, и эта вредная и нелѣпая мечта была разрушена выразителемъ и истолкователемъ подлиннаго самодержавія — Катковымъ. Катковъ обнажилъ природу русскаго самодержавія и доказалъ, что въ основаніи ея лежатъ принципы государственнаго позитивизма, полицейской казенщины, а не религіозные и идеалистическіе. Не даромъ Каткова назвалъ Вл. Соловьевъ исторической Немезидой славянофильства. И г. Мережковскому не воскресить заблужденій славянофильства, давно сданныхъ въ архивъ исторіи.

Единственной положительной, созидательной работой, къ которой оказалось способнымъ русское правительство, было поощреніе промышленнаго развитія. Самый видный представитель правительства, г. Витте (во всякомъ случаѣ, скорѣе позитивистъ, чѣмъ мистикъ), пытался быть экономическимъ прогрессистомъ, созидателемъ матеріальной культуры страны, и въ то же время политическимъ реакціонеромъ и тѣмъ самымъ гасителемъ ея духовной культуры. Г. Плеве, мѣнявшій нѣсколько разъ религію во имя своей бюрократической карьеры, чуждъ уже всякихъ созидательныхъ плановъ, онъ нигилистическій и матеріалистическій отрицатель всякой культуры, всякой жизни, всякаго творчества и прежде всего духовнаго, такъ какъ оно предполагаетъ ненавистную его полицейской душѣ свободу. Вѣдь, религія, мистицизмъ и всякій идеализмъ предполагаетъ прежде всего признаніе правъ человѣческаго духа, его свободнаго отъ матеріально-полицейскаго гнета творчества, и не можетъ быть признано религіознымъ и мистическимъ то, что направлено исключительно къ угашенію духа, приковываетъ его къ земному участку, что всѣмъ оголеннымъ

матеріалистическимъ существомъ своимъ отрицаетъ духовную свободу и творчество и не знаетъ другихъ путей дѣятельности, кромѣ полиціи и жандармеріи, тюрьмы и кнута, висѣлицы и кровопролитія. Г. Мережковскій долженъ былъ бы громко заявить, что первымъ дѣйственнымъ проявленіемъ мистическаго православія, возрожденнаго христіанства, не можетъ не быть ясное и рѣшительное требованіе уничтоженія полицейскаго самодержавія и низверженія принциповъ государственнаго позитивизма и утилитаризма, всякаго полицейскаго и прямо физическаго гнета во имя мистическихъ правъ человѣческаго духа. Настоящій, искренній мистикъ, если онъ отрицаетъ политическую логику и не понимаетъ значенія правовыхъ гарантій, можетъ быть только анархистомъ. Либеральному и соціалистическому государству мистикъ, если онъ не торгуетъ своимъ мистицизмомъ и относится къ нему серьезно, имѣетъ право противопоставлять только анархистическій клерикализмъ, а никакъ не самодержавное государство. И мы думаемъ, что анархистическая мечта есть единственная, достойная и идеалистическая мечта о свободномъ общеніи людей, потому что идеалистическій анархизмъ былъ бы окончательнымъ торжествомъ внутренняго надъ внѣшнимъ, свободы надъ насиліемъ, человѣческаго духа надъ природной и соціальной матеріей [1]). Но путь къ этому царству свободы далекъ, и на пути этомъ вступаетъ въ свои права политическая логика, которая требуетъ, какъ конкретной задачи, созданія болѣе свободной и совершенной организаціи государственнаго строя, наиболѣе гарантирующаго свободу и права человѣка. Мечта конкретизируется и требуетъ отъ насъ не только идеалистической постановки задачъ, но и реалистическаго отношенія къ ихъ выполненію.

На совѣсти г. Мережковскаго есть еще одинъ грѣхъ, это его двусмысленное отношеніе къ аристократизму и демократизму. Онъ справедливо протестуетъ противъ сведенія христіанской религіи къ альтруистической морали. Мы тоже склонны думать, что въ основѣ христіанства лежитъ любовь къ Богу, котораго завѣщано любить больше, чѣмъ самого себя, а отсюда уже выводится любовь къ людямъ, которыхъ можно любить только какъ самого себя. На любви къ Богу, а слѣдовательно, къ правдѣ, къ истинѣ и добру,

[1]) Анархистическая утопія есть послѣдовательный и окончательный выводъ изъ принциповъ либерализма. Соціализмъ есть только обусловленный извѣстной исторической эпохой методъ реализаціи либерализма въ направленіи анархистическаго идеала.

которыя нужно любить больше людей, больше ихъ благополучія, основано высшее достоинство человѣческой личности, это есть выраженіе ея метафизической природы. Но въ какомъ отношеніи все это стоитъ къ демократизму? Въ христіанствѣ исторически и логически коренятся основы современной демократической культуры, хотя она сложнѣе и шире его, политическій и соціальный демократизмъ нужно признать непререкаемый нравственной аксіомой, выражающей безусловное значеніе человѣка и равноцѣнность людей передъ Богомъ. Этому демократизму не можетъ быть противополагаемъ аристократизмъ на мистической подкладкѣ. Можно и должно отстаивать духовный аристократизмъ, глубокія различія духовныхъ индивидуальностей и многообразіе духовной культуры, но этотъ аристократизмъ и эти различія не могутъ быть прикрѣплены къ соціальнымъ неравенствамъ, духовный цензъ не создается цензомъ матеріальнымъ. Это должно было бы быть признано разъ навсѣгда. Цѣннымъ въ разсужденіяхъ г. Мережковскаго нужно признать постановку вопроса объ отношеніи между духомъ и плотью. Въ «плоти» для него символизируется вся свѣтская культура, наука, искусство, государство, бракъ. Христіанская религія можетъ имѣть будущее только, если она освятитъ «плоть»—человѣческую культуру. Тутъ ставится очень важная проблема. Г. Мережковскій, повидимому, считаетъ себя православнымъ, что не мѣшаетъ ему рѣшительно выступать противъ историческаго христіанства, которое на его взглядъ приняло одностороннее и прямо ложное аскетическое направленіе. Онъ проповѣдуетъ христіанство второго пришествія.

Послѣднія засѣданія религіозно-философскаго общества посвящены вопросу о бракѣ, существенной сторонѣ общаго вопроса о «плоти». Это—спеціальность г. Розанова, по этому вопросу онъ обнаруживаетъ «еретическую» тенденцію къ ветхому завѣту и очень пугаетъ представителей православнаго духовенства. Но разсмотрѣніе брачнаго вопроса не входитъ въ нашу задачу.

Въ 13-мъ засѣданіи г. Мережковскій, между прочимъ, заявляетъ: «Мы сошлись сюда, чтобы помогать другъ другу искать истину, раздѣлить другъ съ другомъ неизбѣжныя муки сомнѣнія. У меня просто сердце закрывается въ тѣхъ случаяхъ, когда я встрѣчаюсь съ притязаніемъ на обладаніе абсолютнымъ знаніемъ». Это есть провозглашеніе свободы религіознаго алканія и непріятно слушать такія вещи г. Скворцову и ему подобнымъ, монополизировавшимъ абсолютную истину и спекулирующимъ ею для самыхъ

земныхъ цѣлей. Іоаннъ Кронштадтскій, этотъ ограниченный представитель полицейскаго православія, осудилъ «Новый путь» и призналъ его «неблагонадежность». Такимъ образомъ, онъ въ тысячный разъ подтвердилъ, что на почвѣ самодержавія не можетъ быть никакой религіозной мысли и никакого религіознаго движенія что санкціонируется, въ качествѣ благочестиваго, только холопство.

Все это ново на фонѣ русской жизни, но это только первые побѣги сознательнаго религіознаго движенія, которое поставитъ русскому самодержавію свой ултиматумъ и тѣмъ исполнитъ свой историческій религіозный долгъ. Въ заключеніе мы хотимъ сказать, почему, нашъ взглядъ, аргументація гг. Минскаго, Мережковскаго и др. въ защиту свободы совѣсти несовѣршенна и неидеалистична, и какъ вопросъ о свободѣ совѣсти должно ставить.

Именно идеалисты и мистики не могутъ приводить позитивно-утилитарныхъ аргументовъ въ защиту ли свободы совѣсти или противъ нея, во имя торжества какой-нибудь положительной религіи или во имя ея сокрушенія. Свобода совѣсти есть абсолютная цѣнность, благо само въ себѣ, право свободной совѣсти есть неотъемлемое естественное право человѣческой личности, непосредственное выраженіе ея метафизическаго существа, и нѣтъ на землѣ такой цѣли, во имя которой можно было бы посягнуть на это право, отчуждать его, по волѣ ли царя, или волѣ народа. Нѣтъ такихъ цѣлей и на небѣ, потому что царство Божіе есть царство свободы, путь къ нему лежитъ черезъ развитіе человѣчества къ свободѣ и естественныя права человѣка, которыя должны быть воплощены въ обществѣ, являются прежде всего показателемъ высшей, небесной природы человѣка, они—даръ Божій и за охрану и развитіе этого дара на землѣ человѣкъ отвѣчаетъ передъ Богомъ. Намъ долженъ быть одинаково ненавистенъ, какъ утилитаризмъ земной, расцѣнивающій права человѣка съ точки зрѣнія государственнаго благоденствія [1], такъ и утилитаризмъ небесный, посягающій на человѣческое право и свободу во имя положительной религіи, во имя насильственнаго спасенія людей, ихъ благоденствія на томъ свѣтѣ [2].

---

[1]) Настоящимъ представителемъ государственнаго утилитаризма является г. Плеве и ему подобные, и намъ представляется чудовищнымъ теоретическимъ недоразумѣніемъ, когда на эту точку зрѣнія сбиваются люди иныхъ стремленій, люди жаждущіе свободы.

[2]) Въ основаніи положительной христіанской религіи лежитъ свобода и потому аргументація представителей церкви внутренно порочна.

Въ свободѣ, поставленной вамъ вашего благополучіе, спасеніе человѣчества и истинная человѣчность. Гибель грозитъ только отъ попиранія свободы, отъ непризнанія правъ личности, въ этомъ — духовная смерть, смерть религіи и культуры, въ этомъ—невозможность самого общества, и борьба за свободу и право есть борьба не только за абсолютныя цѣнности жизни, но и за самое жизнь, за элементарныя блага жизни. Намъ русскимъ людямъ, нужно ясно и рѣшительно сознать нашу великую отвѣтственность передъ исторіей, передъ будущностью нашей родины и направить всѣ дѣла и помышленія наши на наше національно-политическое освобожденіе, поистинѣ освобожденіе всей націи нашей, въ которомъ религіозное освобожденіе должно занять свое мѣсто. Историческій часъ уже пробилъ, силы народныя возстали и никто не можетъ теперь отказываться отъ своихъ политическихъ обязанностей и политическихъ правъ.

О новомъ русскомъ идеализмѣ [1])

„Русскіе мальчики какъ-то до сихъ поръ орудуютъ. Иные то-есть? Вотъ, напримѣръ здѣшній вонючій трактиръ, вотъ они и сходятся, засѣли въ уголъ. Всю жизнь прежде не знали другъ друга, а выйдутъ изъ трактира, сорокъ лѣтъ опять не будутъ знать другъ друга. ну и что же, о чемъ они будутъ разсуждать, пока поймали минутку въ трактирѣ-то? О міровыхъ вопросахъ, не иначе: есть ли Богъ, есть ли безсмертіе? А которые въ Бога не вѣруютъ, ну, тѣ о соціализмѣ и объ анархизмѣ заговорятъ, о передѣлкѣ всего человѣчества по новому штату, такъ вѣдь это одинъ же чортъ выйдетъ, всѣ тѣ же вопросы, только съ другого конца. И множество, множество самыхъ оригинальныхъ русскихъ мальчиковъ только и дѣлаютъ, что о вѣковѣчныхъ вопросахъ говорятъ у насъ въ наше время. Развѣ не такъ?“

Достоевскій

I.

Ростъ идеалистическихъ исканій и идеалистическихъ теченій въ философіи, литературѣ и жизни можно считать основнымъ фактомъ русской духовной культуры послѣднихъ лѣтъ. Тутъ бьется пульсъ новой мысли, разыгрываются страсти, вызываются недоумѣнія и раздраженія однихъ, ожиданія и надежды у другихъ. Наши журнальные позитивисты, повидимому, потеряли способность чѣмъ-нибудь интересоваться, кромѣ ниспроверженія новѣйшаго идеализма, и подымаютъ смѣшной шумъ, какъ будто человѣчеству грозитъ гибель отъ вторженія идеализма, какъ будто другой врагъ, старый, общій намъ съ позитивистами, бьющій на каждомъ шагу грубой силой, отступаетъ на второй планъ. Пусть мы праздные мечтатели и томимся призрачной жаждой, — мечты и призраки показались нашимъ противникамъ сильнѣе и опаснѣе реальнаго врага. И

---

[1]) Напечатано въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ 1904 г.

сколько тутъ обнаружилось непониманія и незнанія, сколько странныхъ и печальныхъ недоразумѣній, какая некультурность полемическихъ пріемовъ и примитивность настроеній! Я хочу поговорить въ своей статьѣ объ этомъ русскомъ идеализмѣ, стоящемъ, теперь въ центрѣ вниманія, и хоть отчасти разсѣять нѣкоторыя недоразумѣнія.

Прежде всего нужно сказать, что у насъ нѣтъ опредѣленнаго, яснаго и цѣльнаго идеалистическаго міровоззрѣнія, которое объединяло бы всѣхъ такъ называемыхъ «идеалистовъ», и никто изъ насъ, участвующихъ въ идеалистическомъ движеніи, не претендуетъ на это. Идеалистовъ объединяетъ не столько опредѣленное и единообразное положительное міровоззрѣніе и вѣрованіе, сколько *исканіе* и отрицательное отношеніе къ ограниченности позитивизма, недовольство познающаго духа. Въ идеализмѣ существуетъ много оттѣнковъ и фракцій, и его представители не пришли еще къ устойчивому міровоззрѣнію: впереди открывается много путей. Уже теперь опредѣляется, по крайней мѣрѣ, двѣ фракціи идеализма: одна рѣшительно метафизическая, съ тяготѣніемъ къ религіи трансцендентнаго, другая этико-гносеологическая, плывущая въ руслѣ кантовскаго трансцендентальнаго идеализма. Самое слово идеализмъ, сдѣлавшееся случайно боевымъ кличемъ, очень сбивчиво и должно вызывать много недоумѣній. По разнаго рода нефилософскимъ ассоціаціямъ выраженіе это получило какой-то привкусъ прекраснодушія и даетъ поводъ къ самымъ нелѣпымъ требованіямъ и непопадающему въ цѣль острословію. Можно, конечно не останавливаться на томъ, что идеализмъ, какъ философское направленіе, не есть претензія на какую-то особенную возвышенность и идеальность. Мы никогда ни пытались посягать на возвышенныя добродѣтели позитивистовъ, мы только указывали на ихъ философскую слабость, на упрощенность и примитивность ихъ міровоззрѣнія, на противорѣчія между ихъ идеалистическими настроеніями и ихъ теоріями. Но слово идеализмъ можетъ вызвать недоразумѣнія и съ чисто философской точки зрѣнія.

Самую большую путаницу вызываетъ терминъ идеализмъ въ теоріи познанія, и здѣсь особенно легко ввести въ соблазнъ людей, мало знакомыхъ съ философіей. Дѣло въ томъ, что идеализмъ въ теоріи познанія не благопріятствуетъ метафизикѣ и въ большинствѣ случаевъ приводитъ къ феноменализму, или, что то же, къ позитивизму, а реализмъ въ теоріи познанія, конечно, не наивный, открываетъ двери для метафизическаго знанія, является какъ

бы гносеологическимъ оправданіемъ метафизики. Современные гносеологи, трансцендентальные идеалисты во всѣхъ его оттѣнкахъ, примыкающіе къ Канту, приходятъ въ концѣ-концовъ къ закрѣпленію позитивизма. Реальность, бытіе, истинно сущее объявляется фикціей и торжествуетъ самый настоящій иллюзіонизмъ. Идеалистическая теорія познанія, въ сущности, все сводитъ къ идеямъ и категоріямъ, за которыми пустота, которыя не имѣютъ носителя; она не можетъ выйти изъ заколдованнаго круга понятій и не находитъ путей къ реальности, въ глубь бытія. Чистый и характерный трансцендентальный идеалистъ Когенъ рѣшительный врагъ метафизики и самый настоящій позитивистъ, онъ только на незыблемыхъ, раціональныхъ основаніяхъ (идеяхъ, апріорныхъ категоріяхъ) строитъ позитивное зданіе нашего познанія и нашей нравственности. Загадка бытія въ его бездонности и таинственности совершенно упраздняется для такихъ идеалистовъ и именно потому, что они идеалисты, что для нихъ все сводится къ идеямъ разума, къ системѣ понятій [1]). Виндельбандъ сводитъ объективную реальность къ нормальности разума; онъ не выходитъ изъ категорій и понятій, изъ идей и цѣнностей на просторъ бытія, сущаго; конечная его инстанція — сверхъиндивидуальный разумъ, источникъ объективныхъ нормъ и цѣнностей, но вѣдь разумъ этотъ не обладаетъ жизнью, не есть бытіе [2]). Остроумная и нелишенная глубокомыслія школа имманентнаго гносеологическаго монизма съ Шуппе во главѣ доводитъ до логическаго конца и обнажаетъ основные дефекты всей почти нѣмецкой гносеологіи. Это блѣдный призракъ гегелевскаго панлогизма, окончательно отдающій насъ во власть иллюзорности; тутъ совершенно невозможенъ трансцензусъ къ бытію, такъ какъ всякое бытіе объявляется имманентнымъ мышленію, тождественнымъ съ нимъ, и все разрѣшается въ «сознаніе вообще», въ безсодержательную тавтологію. Одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ позитивистовъ и эмпириковъ, Лаасъ, тоже вѣдь идеалистъ въ теоріи познанія, тоже отрицаетъ реальное, превра-

[1]) Ближайшій единомышленникъ Когена, Наторпъ, въ своей интересной книгѣ „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus", дѣлаетъ характерную попытку вытравить изъ Платона всѣ онтологическіе элементы и истолковать платоновскія идеи въ духѣ неокантіанскаго ученія о категоріяхъ. Платонъ превращается чуть не въ послѣдователя Когена.

[2]) Талантливый и остроумный ученикъ Виндельбанда Риккертъ еще ярче отстаиваетъ разрѣшеніе всякой объективной реальности въ нормативность разума.

щаетъ міръ въ призрачную видимость, въ относительныя явленія безъ субстрата и носителя. Тутъ идеализмъ и позитивизмъ трогательно сходятся другъ съ другомъ и въ конечномъ счетѣ отстаиваютъ одну и ту же *философію сказуемаго безъ подлежащаго*. Всѣ эти гносеологическія направленія враждебны метафизическому познанію, такъ какъ въ нихъ или совсѣмъ игнорируется проблема реальности и не анализируется понятіе бытія или наше грубокое сознаніе трансцендентной реальности, сознаніе бытія внѣ понятій, объявляется фиктивнымъ, кажущимся, все признается имманентнымъ мышленію съ его категоріями, сводится къ идеямъ безъ носителя, безъ сущаго.

Въ грандіозномъ и величественномъ памятникѣ германскаго идеализма, въ панлогизмѣ Гегеля, произошло какъ бы окончательное соединеніе гносеологическаго и онтологическаго идеализма, идеѣ дана была жизнь, идея была понята какъ бытіе, бытіе—какъ идея. Но этой грандіозной идеалистической системѣ не дано было преодолѣть иллюзіонизма, скрывающагося въ самой природѣ абстрактнаго, раціоналистическаго идеализма. У Гегеля изчезаетъ различіе между бытіемъ и небытіемъ, абсолютный идеализмъ приводитъ къ абсолютному ничто. За универсальной логикой не оказалось истиннаго бытія, живого, индивидуальнаго сущаго. Изъ удушливой темницы сковывающихъ насъ понятій не было путей къ бытію; это коренной грѣхъ абстрактнаго раціонализма, пытающагося постигнуть міръ путемъ дедукціи понятій изъ разума, отвлеченно разсѣкающаго нашу духовную природу во имя разсудочной ея стороны. Мы должны возстановить права живого опыта, не отвлеченнаго и частно-условнаго опыта эмпириковъ-позитивистовъ, а того опыта, въ которомъ мы непосредственно соприкасаемся съ истинно сущимъ, съ живой душой міра. Мы должны живо протестовать противъ раціоналистическихъ попытокъ убить воззрѣніе понятіемъ; эту необходимость глубоко сознавалъ Шопенгауэръ, можетъ быть ближе другихъ подошедшій къ истинному пути метафизическаго знанія. Шопенгауэръ былъ однимъ изъ немногихъ сверхраціоналистовъ въ исторіи философіи и въ этомъ онъ намъ близокъ [1]). Можно смѣло сказать, что судьба метафизики, судьба всей философской мысли будущаго связана съ преодолѣніемъ двухъ твердынь, стоящихъ на дорогѣ: Канта и Гегеля, гносеологическаго

[1]) См. прекрасную книгу Фолькельта „Артуръ Шопенгауэръ“. Ирраціонализмъ Шопенгауэра, связанъ съ пессимистическимъ ученіемъ о неразумности и слѣпотѣ міровой воли, но не сверхраціонализмъ.

идеализма, раціоналистическаго, несмотря на весь свой критицизмъ, которымъ заражена вся современная нѣмецкая философія, и абсолютнаго, абстрактнаго идеализма, еще болѣе раціоналистическаго, теперь многими незаслуженно забытаго, но представляющаго ту предѣльную точку, въ которой мы упираемся въ тупикъ; на этомъ пути уже все исчерпано и нужно искать новыхъ. Гегеліанцы въ своихъ исканіяхъ субстрата, подлежащаго, сущаго, въ желаніи выйти изъ удушливой атмосферы абстрактныхъ понятій перешли къ матеріализму, и въ этой попыткѣ твердо опереться на матерію была глубокая внутренняя логика. Но намъ тутъ нечего дѣлать. Самобытной русской философской мысли, которой мы еще не научились достаточно цѣнить, принадлежитъ самая глубокая и самая блестящая критика гегеліанства и всякаго вообще раціонализма; вся она тяготѣетъ къ метафизическому реализму, къ конкретному спиритуализму, къ возстановленію того цѣлостнаго опыта, въ которомъ непосредственно дано суще [1]). Въ этомъ я вижу сѣмя, изъ котораго выростетъ русская философская мысль, призванная внести свою лепту во всемірную культуру.

Вотъ почему въ теоріи познанія намъ правильнѣе было бы называть себя реалистами; *трансцендентный реализмъ*—вотъ гносеологическая точка зрѣнія, къ которой тяготѣетъ метафизическая фракція идеализма. Въ метафизикѣ выраженіе идеализмъ тоже не совсѣмъ хорошее, лучше было бы назвать себя сторонниками спиритуализма или панпсихизма, такъ какъ въ основѣ бытія мы полагаемъ духъ, а не идею. Болѣе какъ будто бы умѣстенъ терминъ идеализмъ въ этикѣ, поскольку мы признаемъ абсолютныя цѣнности, но и то пожалуй невѣрно называть идеализмомъ этику, которая покоится на метафизикѣ, онтологіи, видитъ основу добра

---

[1]) Первымъ русскимъ мыслителемъ, ставшимъ на этотъ путь, былъ Хомяковъ. Онъ ясно созналъ несостоятельность раціоналистическихъ путей европейской философіи и далъ глубокомысленную критику Гегеля. У него уже обозначились основныя черты того, что можно назвать конкретнымъ спиритуализмомъ. См. „Сочиненія А. С. Хомякова, т I, стр. 263—348. Славянофильскія заблужденія Хомякова и отрывочный, случайный характеръ его философскихъ работъ помѣшали справедливой оцѣнкѣ этого выдающагося мыслителя. Дѣло, начатое Хомяковымъ, блестяще продолжалъ Вл. Соловьевъ, котораго начинаютъ все болѣе и болѣе цѣнить. Не могу также не указать на замѣчательный трудъ Л. М. Лопатина „Положительныя задачи философіи“. Эта книга стоитъ выше многихъ признанныхъ нѣмецкихъ философскихъ работъ и должна быть наконецъ оцѣнена по достоинству.

не въ трансцендентальныхъ идеяхъ, а въ трансцендентной природѣ духовныхъ существъ. Вообще, многіе такъ называемые идеалисты исповѣдуетъ скорѣе онтологизмъ, чѣмъ идеализмъ, въ основѣ ихъ міровоззрѣнія лежитъ не понятіе, не идея (гносеологическая и этическая), а метафизическое бытіе. Мы опять должны признать приматъ бытія надъ мышленіемъ, хотя совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ это признаютъ эмпирики и матеріалисты. Это, конечно, требуетъ большихъ поясненій, которыя я со временемъ и надѣюсь представить, а пока я только хотѣлъ указать на двусмысленность и неясность того условнаго словечка «идеализмъ», которымъ мы себя хвалимъ, другіе же насъ ругаютъ. Временно будемъ пользоваться этой общей скобкой «идеализмъ» для простоты и удобства.

II.

Нѣкоторымъ нашимъ противникамъ кажется, что новѣйшій идеализмъ есть досужая выдумка кучки литераторовъ, которые вдругъ начали фантазировать. Другіе обвиняютъ насъ въ простомъ переложеніи послѣднихъ нѣмецкихъ книжекъ по философіи. Но справедливый судъ долженъ будетъ признать, что корни идеализма заложены глубоко въ землѣ, что онъ въ высшей степени націоналенъ и вмѣстѣ съ тѣмъ универсаленъ. Эти корни лежатъ въ глубинѣ русскаго національнаго духа и ихъ можно ясно видѣть въ великой русской литературѣ. Нельзя спорить противъ того, что литература является выраженіемъ и отраженіемъ національнаго духа. Въ литературномъ творчествѣ сказывается наша родная природа, самая интимная и индивидуальная сторона нашего національнаго существа. Самые общечеловѣческіе поэты были вмѣстѣ съ тѣмъ и самыми національными, какъ, напр., Гете. Русская литература—наша національная гордость; она единственный вкладъ нашъ въ міровую культуру и въ ней сокрыты величайшія для нашей родины пророчества. Чрезвычайно интересно и поучительно было бы провести параллель между русской и европейской литературой.

Новѣйшее идеалистическое теченіе предсказано всей исторіей русской литературы; въ ней заложены глубочайшія философскія и религіозныя алканія и, можетъ быть, задачей русской философіи и публицистики является разработка мотивовъ русской литературы. Уже не разъ указывали на то, что никто не интересуется

такъ конечными философскими вопросами бытія, какъ русскіе, и только нашею культурною молодостью, слабымъ еще развитіемъ интеллектуальной культуры можно объяснить недостатокъ систематической философской мысли. Я, впрочемъ, не теряю надежды показать, что зачатки русской философской мысли качественно выше современной европейской философіи, измельчавшей и раздробленной, и въ нихъ заключена возможность самостоятельнаго и плодотворнаго философскаго творчества.

Присмотритесь прежде всего къ Пушкину, этому чуду русской исторіи, настоящему созидателю и зачинателю не только русской литературы и русскаго языка, но и всей духовной нашей культуры. Мы не умѣемъ его цѣнить, мы относимся къ нему слишкомъ по-школьному и не даемъ себѣ отчета въ его величіи и глубинѣ, въ его значеніи даже для нашего времени. Пушкина настоящимъ образомъ оцѣнилъ только Достоевскій въ своей знаменитой рѣчи на пушкинскомъ праздникѣ. Своимъ родственнымъ Пушкину геніемъ онъ понялъ общечеловѣческій, универсальный характеръ творчества Пушкина и во *всечеловѣческомъ* увидѣлъ національную черту нашу [1]). Пушкинъ впервые вывелъ этого вѣчнаго скитальца земли русской, всечеловѣка съ мятежнымъ и тоскующимъ духомъ; онъ предугадалъ исторію русской интеллигенціи XIX вѣка, въ немъ уже были тѣ глубины, которыя до послѣдней степени раскрылись въ творчествѣ Толстого и Достоевскаго [2]). Вопросъ о *смыслѣ жизни*, мучительныя религіозныя, философскія и нравственныя исканія все болѣе проникаютъ творчество нашихъ художниковъ. Въ этомъ отношеніи яркимъ примѣромъ является трагическая судьба Гоголя. Русская тоска по смыслу жизни,—вотъ основной мотивъ нашей литературы и вотъ что составляетъ самую сокровенную сущность русской интеллигентной души, мятущейся и скитающейся, тревожно работающей надъ проклятыми вопросами, которые сдѣлались для нея вопросами собственной индивидуальной судьбы. Въ этомъ наше главное отличіе

[1]) „Стать настоящимъ русскимъ,—говоритъ Достоевскій,—стать вполнѣ русскимъ, можетъ быть, и значитъ только стать братомъ всѣхъ людей, *всечеловѣкомъ*, если хотите". См. „Дневникъ писателя за 1877 г." Достоевскій часто указываетъ на эту національную особенность русскаго интеллигента: онъ пламенный патріотъ Запада, такъ какъ Западъ для него мечта о всечеловѣческомъ, а не сѣрая дѣйствительность, не скучная проза, какъ для человѣка европейскаго.

[2]) Очень вѣрныя замѣчанія объ этомъ можно найти у г. Мережковскаго. См. его книгу „Л. Толстой и Достоевскій".

отъ мѣщанства европейской интеллигенціи, похоронившей подъ толстыми пластами буржуазной положительности вѣру въ смыслъ жизни и исканіе Бога. Какъ отразился русскій интеллигентный человѣкъ въ творчествѣ Толстого и Достоевскаго? Пьеръ Безухій, князь Андрей, Левинъ, Нехлюдовъ, Раскольниковъ, Иванъ Карамазовъ, Ставрогинъ, Кирилловъ и т. п., всѣ они живутъ неустанной внутренней работой надъ вопросомъ о смыслѣ жизни, о Богѣ, о добрѣ и злѣ, ищутъ религіи; ихъ индивидуальная судьба тѣсно, неразрывно срослась съ конечными вопросами человѣческаго существованія. Герои Достоевскаго корчатся въ мукахъ, трагизмъ достигаетъ въ нихъ небывалыхъ еще размѣровъ и все потому, что въ ихъ раздвоенной душѣ Дьяволъ съ Богомъ борются. Толстой, у котораго были все блага земныя, и слава, и богатство, и семейное счастье, чуть не сходитъ съ ума и хочетъ покончить съ собой отъ того, что не можетъ рѣшить вопроса о смыслѣ жизни. Пойметъ ли это западно-европейскій человѣкъ, который привыкъ кончать самоубійствомъ въ случаяхъ какихъ-нибудь крупныхъ неудачъ своей личной житейской карьеры? Эта глубокая внутренняя тревога, эта тоска по утерянному Богу, эта жажда высшаго смысла жизни чувствовалась уже у Пушкина, Лермонтова и Гоголя. У Гл. Успенскаго, писателя мало еще оцѣненнаго, въ творчествѣ котораго привыкли видѣть только народническо-гражданскіе мотивы, можно найти религіозно-философское зерно. Это такъ характерно для русской литературы, что въ ней вопросы соціальные и гражданскіе тѣсно сплетались съ вопросами нравственными, религіозными и философскими. Эта жажда высшей гармоніи у Успенскаго есть жажда религіозная, исканіе Бога, она не исчерпывается простымъ желаніемъ соціальныхъ улучшеній. То же у нашего современника Чехова съ его «Скучной исторіей». Да, въ нашей литературѣ мы должны искать источника нашей національной гордости, а никакъ не въ другихъ сторонахъ нашей своеобразной исторіи, позорныхъ и темныхъ [1]).

---

[1]) Г. Волынскій высказалъ совершенно вѣрную мысль, что русская критика оказалась неспособной оцѣнить все величіе русской художественной литературы. На то были свои историческія причины, но теперь настало уже для этого время, и долгъ этотъ лежитъ на русскомъ идеалистическомъ движеніи. См. книгу Волынскаго „Русскіе критики". Волынскій высказалъ много вѣрныхъ и цѣнныхъ мыслей, смѣлыхъ для того момента, когда его книга появилась, но къ сожалѣнію онъ ее испортилъ отсутствіемъ исторической перспективы.

Иначе отразился европейскій человѣкъ XIX вѣка въ своемъ буржуазномъ романѣ. Онъ цѣпко хватается за свою соціальную среду и укрѣпляетъ свое жизненное положеніе; въ немъ нѣтъ этихъ исканій, этой религіозной тревоги. Въ соціальной оппозиціи буржуазному обществу тоже понизились духовные запросы, и она не создала своей литературы, своей духовной культуры, окончательно порывающей съ мѣщанскимъ царствомъ [1]). Фаусты и Манфреды временно исчезаютъ изъ обуржуазившейся европейской культуры и какъ бы перевоплощаются въ героевъ Достоевскаго и Толстого. Богъ умеръ, и интересы такъ измельчали, что не осталось настоящаго исканія смысла жизни. Одинокая индивидуальность Ницше (безъ ницшеанцевъ) возвышается надъ европейской культурой и поражаетъ своимъ чисто славянскимъ религіознымъ алканіемъ. Въ новѣйшихъ теченіяхъ въ искусствѣ замѣчается переломъ, какія-то исканія, начинается возстаніе противъ всепоглощающаго мѣщанства, но и тутъ въ психологической утонченности часто утопаютъ конечные вопросы человѣческаго существованія и нѣтъ творческой мощи.—школа мѣщанскаго позитивизма и натурализма слишкомъ раздробила душу [2]). Выше Толстого и Достоевскаго современная европейская литература не подымалась, и она долго еще будетъ учиться у нашихъ великихъ художниковъ-философовъ.

Тѣ же черты русскаго національнаго духа сказываются и въ исторіи нашей публицистики и критики, и въ нашихъ общественныхъ движеніяхъ. Русская публицистика и критика пропитаны философскими исканіями; замѣчательнѣйшіе наши публицисты были мыслителями и учителями жизни. Славная эпоха 40-хъ годовъ, которая намъ теперь опять близка, была философской по преимуществу. Публицисты и критики, какъ славянофильскаго, такъ и западническаго лагеря, рѣшали всѣ вопросы жизни въ связи съ основными вопросами философіи, духовная атмосфера была пропитана нѣмецкимъ идеализмомъ, Шеллингомъ и Гегелемъ. Славянофилы рѣшительно строили свое міровоззрѣніе на принципахъ философскаго идеализма и проявили даже философскую самобытность. Крупнѣйшій теоретикъ славянофильства и одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ русскихъ

[1]) Этимъ я, конечно, не хочу понизить соціальнаго значенія этой борьбы съ буржуазіей.

[2]) Декадентскія и модернистскія теченія въ литературѣ и искусствѣ—явленіе очень сложное и интересное. Тутъ глубокій внутренній кризисъ современнаго человѣка, и онъ не нашелъ еще себѣ достойнаго освѣщенія и изслѣдованія.

умовъ — Хомяковъ былъ настоящимъ философомъ, и у него уже намѣчены оригинальныя черты конкретнаго идеализма въ отличіе отъ германскаго абстрактнаго идеализма, которыя впослѣдствіи сложились въ цѣлую философскую систему у Вл. Соловьева [1]). Но Герцена и Бѣлинскаго тоже мучили философскія проблемы; философскій идеализмъ провелъ въ нихъ глубокую борозду и къ своему соціальному радикализму они пришли, какъ къ религіи, въ результатѣ своихъ философскихъ и моральныхъ исканій. Они страшно національны; они не могли ни на чемъ успокоиться. 60-е годы были эпохой отрицанія философіи и торжества самаго элементарнаго и наивнаго матеріализма; но и тутъ сказалось идеалистическая и философская природа русскаго интеллигента. На матеріализмѣ и атеизмѣ Чернышевскаго и Писарева лежитъ почти религіозная печать; ихъ безпокоятъ все тѣ же проклятые вопросы. публицистика ихъ въ концѣ-концовъ философская по духу: они хотѣли учить смыслу жизни. Въ 70-е годы Лавровъ и Михайловскій были настоящими философами по вопросамъ, которые ихъ мучили, которые они пытались разрѣшить. Уже не разъ указывали, что вся субъективная соціологія наша была неуклюжей попыткой рѣшить на почвѣ позитивизма чисто метафизическія проблемы. Когда у насъ въ 90-е годы возникъ марксизмъ, то онъ сразу принялъ философскую окраску: его связывали то съ гегелевской діалектикой, то съ кантіанствомъ, и онъ удовлетворялъ все той же религіозной жаждѣ русской интеллигенціи.

А наши общественныя теченія? Соціальный радикализмъ былъ религіей для русской интеллигенціи и потому часто проводилъ къ религіозному мученичеству. Какъ мало было въ нашихъ общественныхъ движеніяхъ политическаго реализма; общественная борьба была для русскаго интеллигента не столько преслѣдованіемъ конкретныхъ политическихъ задачъ, сколько рѣшеніемъ личной нравственной проблемы. Странное существо русскій интеллигентъ, единственное въ своемъ родѣ, и на ряду съ чертами отрицательными и даже нелѣпыми онъ несетъ въ себѣ зачатки чего-то высшаго и лучшаго, чѣмъ европейскіе люди.

Но почему же у насъ не было настоящей философіи и настоящихъ философовъ? Вотъ вопросъ, которымъ обыкновенно побиваютъ всѣ утвержденія о нашемъ философскомъ національномъ духѣ. Философія, часто говорятъ, есть у насъ чужеядное растеніе;

[1]) Хомяковъ несомнѣнно предвосхитилъ соловьевскую критику отвлеченныхъ началъ.

она у насъ является плохимъ переводомъ съ нѣмецкаго. Это невѣрно: въ этомъ мнѣніи сказывается незнаніе и русской, и европейской философіи. Да, у насъ не было философовъ, которыхъ можно было бы сравнить съ великими классиками европейской философіи; у насъ не было Спинозы и Лейбница, Канта и Фихте, Гегеля и Шопенгауэра: въ русской философіи мы никого не могли бы сопоставить съ нашимъ Пушкинымъ и Гоголемъ, Толстымъ и Достоевскимъ. При всей глубинѣ нашихъ философскихъ исканій у насъ еще очень низкая философская культура и тяжелыя препятствія стоятъ на пути ея развитія. Но сравнимъ русскую и европейскую философію послѣднихъ десятилѣтій, и мы увидимъ, что русская философія немногимъ ниже, а качественно даже выше европейской и что она вполнѣ самобытна. Европейская философская мысль находится въ состояніи упадка, раздробленія и измельчанія: позитивизмъ произвелъ слишкомъ большое опустошеніе. Во Франціи философіи почти нѣтъ, въ Англіи слабо даетъ себя знать только неогегельянское теченія [1]). Наиболѣе процвѣтаетъ философія въ Германіи, философская культура тамъ дѣйствительно очень высока. Но куда дѣвался великій философскій духъ прошлаго, какъ измельчала мысль у современныхъ академическихъ философовъ Германіи. Всѣ они пишутъ гносеологическіе трактаты, перебираютъ всевозможные оттѣнки критицизма, такъ или иначе примыкающаго къ Канту, съ научною кропотливостью изслѣдуютъ отдѣльные вопросы и не могутъ выйти на просторъ философскаго творчества. Въ современной Германіи нѣтъ ни одного настоящаго крупнаго философа, если не считать одинокаго Гартмана [2]). Даже у Вундта при всей его широтѣ и многосторонности нѣтъ настоящаго философскаго творчества, нѣтъ смѣлости и глубины. Конечно у Виндельбанда и Риккерта, Когена и Наторпа, Шуппе и Авенаріуса можно найти много остроумныхъ и тонкихъ мыслей, можно многому научиться; но и у этихъ лучшихъ какъ понизилось качество философскихъ исканій, какое чувствуется безсиліе творить, созидать философскую мысль будущаго. Германская философская мысль переживаетъ несомнѣнный кризисъ: это такое же переходное состояніе, какъ и новѣйшія теченія въ искусствѣ. Нужно стать на

---

[1]) Гринъ, Кердъ, Мекэнзи и др.

[2]) Въ ближайшемъ прошломъ можно остановиться только на Лотце, настоящемъ метафизикѣ, рѣдкомъ въ нѣмецкой философіи спиритуалистѣ.

совершенно новую дорогу, чтобы идти дальше, нужно преодолѣть и неокантіанство, и имманентную школу, и эмпиріокритицизмъ, вообще весь этотъ рафинированный позитивизмъ или позитивный идеализмъ, приведшій къ безнадежному иллюзіонизму, къ отрицанію сущаго. Всѣ оттѣнки позитивизма и критицизма, самые позитивные и самые идеалистическіе, страдаютъ одной и той же болѣзнью духа—въ раздробленныхъ интересахъ обыденной жизни, обыденнаго знанія и обыденной морали оказалась затерянной проблема Бога, проблема человѣка, какъ сущаго. Раздробленность и разорванность всѣхъ сторонъ культуры, философіи, искусства, соціальной борьбы, распредѣленіе всего по отдѣльнымъ комнатамъ, неспособность претворить все въ одинъ вопросъ о судьбѣ человѣка и о его отношеніи къ сверхъчеловѣческому—вотъ основныя черты, которыми характеризуется современное состояніе европейскаго общества и все его мышленіе.

Въ молодой еще русской философіи есть задатки болѣе здороваго и правильнаго развитія философской мысли; у насъ въ большей степени охраняются великія философскія традиціи прошлаго. Прежде всего я долженъ указать на двухъ крупныхъ философовъ, которые по розмаху мысли, по ширинѣ кругозора, по глубокому проникновенію въ исторію философской мысли стоятъ значительно выше современныхъ нѣмецкихъ философовъ,—я говорю о Б. Чичеринѣ и Вл. Соловьевѣ, которыхъ такъ обидно мало знаетъ русское интеллигентное общество. Чичеринъ менѣе самобытенъ и менѣе близокъ намъ: онъ слишкомъ раціоналистъ и доктринеръ, но это крупный умъ, человѣкъ огромныхъ знаній и въ большую заслугу нужно ему поставить то, что онъ охранялъ завѣты классическаго идеализма, защищалъ метафизику въ эпоху философскаго безвременья; онъ былъ гегельянцемъ и гегельянцемъ критическимъ, когда Гегель вызывалъ только легкомысленное зубоскальство [1]). Вл. Соловьевъ—самый крупный и самый оригинальный русскій философъ, достойный занять мѣсто въ исторіи философіи послѣ немецкихъ классиковъ идеализма. Самобытный и національный характеръ философіи Соловьева выразился въ томъ, что онъ сознаъ необходимость перехода абстрактнаго идеализма, нашедшаго себѣ завершеніе у Гегеля, къ идеализму конкретному, полагающему въ основаніе философіи не абсолютныя идеи, а *кон-*

[1]) О заслугахъ „Философіи права" Чичерина, о его рѣшительной защитѣ естественнаго права, этой основной для насъ идеи, нужно было бы говорить особо.

кретное суще [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ понялъ философію не какъ «отвлеченное начало», а какъ цѣльное, органическое міро- и жизнепониманіе, въ ея неразрывной связи съ вопросомъ о смыслѣ и значеніи жизни, съ религіей. Ниже я еще буду говорить о конкретномъ идеализмѣ, или вѣрнѣе спиритуализмѣ, какъ той философіи будущаго, которая зачинается въ Россіи. Во всякомъ случаѣ Соловьевымъ могла-бы гордиться любая страна, какъ мыслителемъ первоклассныиъ. Но у насъ есть еще настоящіе философы ничуть не ниже современныхъ европейскихъ, но совершенно неоцѣненные. Особенно я бы хотѣлъ напомнить объ А. А. Козловѣ, которому принадлежитъ очень тонкая гнесеологическая защита спиритуализма, или какъ онъ предпочиталъ выражаться, панпсихизма. Я считаю большою заслугой Козлова, что въ эпоху позитивизма и неокантіанства, игнорированія проблемы бытія и отрицанія всякой онтологіи онъ на первое мѣсто поставилъ гносеологическій анализъ понятія бытія и рѣшительно защищалъ идею субстанціональности, шелъ по пути гносеологическаго оправданія безвременнаго и безпространственнаго бытія духовныхъ субстанцій [2]). Талантливыми и значительными философами являются также наши современники Л. Лопатинъ и кн. С. Трубецкой; у нихъ тоже можно отмѣтить самобытныя черты русской философіи — конкретный спиритуализмъ, метафизическое ученіе о сущемъ [3]). При подъемѣ нашей культуры и нашего философскаго образованія мы можемъ ждать расцвѣта философской мысли въ Россіи и мысли самобытной. Эти особен-

---

[1]) См. „Критику отвлеченныхъ началъ" и „Философскія начала цѣльнаго знанія".

[2]) См. его "Бесѣды съ петербургскимъ Сократомъ", печатавшіяся въ „Своемъ словѣ". Эти „Бесѣды" должны занять видное мѣсто въ исторіи русской философіи; да онѣ сдѣлали бы честь и нѣмецкой гносеологической литературѣ. Огромное значеніе имѣетъ то различіе между сознаніемъ и знаніемъ, которое пытается установить Козловъ: этимъ открывается путь къ утвержденію трансцендентнаго бытія и устраняются вредныя раціоналистическія предположенія. Козлова можно скорѣе всего назвать неолейбниціанцемъ. Теперь очень своевременно и полезно противополагать Канту Лейбница, но Лейбница, очищеннаго огнемъ критицизма отъ стараго раціонализма.

[3]) Я уже указывалъ на замѣчательный трудъ Лопатина „Положительныя задачи философіи". Козловъ по гносеологическимъ своимъ взглядамъ, отрицающимъ реальность пространства, времени и матеріи, приходитъ къ болѣе рѣшительному спиритуализму, чѣмъ Лопатинъ и Соловьевъ.

ности русской философіи. философіи будущаго заложены въ русской литературѣ, въ нашемъ національномъ духовномъ складѣ.

Въ русской духовной культурѣ глубоко лежатъ корни своеобразнаго идеализма, который теперь сознательно разрабатывается новѣйшей русской философіей и публицистикой,—вотъ на что я хотѣлъ указать. Новѣйшій русскій идеализмъ, несмотря на его краткую исторію и неопредѣлившійся характеръ, націоналенъ въ лучшемъ подлинномъ смыслѣ этого слова; онъ не есть продуктъ шатанія мысли кучки неустойчивыхъ литераторовъ. За нами и за насъ вся исторія нашей родной культуры и въ этомъ залогъ нашей правоты и жизнеспособности. Мы глубоко сознаемъ наше духовное единство съ Толстымъ и Достоевскимъ, которымъ удивляется весь міръ.

Такъ какъ я подвергнусь обвиненію въ славянофильскихъ и національныхъ симпатіяхъ, то нужно устранить всѣ возможныя тутъ недоразумѣнія. Славянофильское ученіе, нѣкогда славное и привлекательное по многимъ своимъ чертамъ, умерло; хуже, чѣмъ умерло: оно выродилось въ катковщину, въ человѣконенавистническій націонализмъ, въ реакціонерство чистой воды, въ «русскія собранія». Ничего не осталось отъ идеалистическаго духа старыхъ классическихъ славянофиловъ; вся ихъ романтика съ вѣрой въ великую миссію русскаго народа и непосредственною любовью къ свободѣ переродились въ казенный патріотизмъ, поклоненіе казенной государственности, грубой матеріальной силѣ. И это было наказаніе за ту роковую ошибку, которую допустили славянофилы въ своемъ ученіи о національности. Свою пламенную вѣру въ національный духъ, въ самобытное творчество, осуществляющее національное долженствованіе, они роковымъ образомъ связали съ идеализаціей національной матеріи, отсталыхъ экономическихъ, юридическихъ, политическихъ, церковныхъ и всякихъ вообще устоевъ жизни и ошибочно искали національнаго духа въ прошломъ историческомъ бытіи нашемъ. Такимъ образомъ они сковывали творческій духъ націи, ставили границы тому свободному созиданію, въ которомъ только и можетъ выразиться свободная національная культура [1]). Славянофилы идеализировали общину и экономическую отсталось и некультурность, государственно-правовыя формы, давно осужденныя исторіей, застывшія

---

[1]) Это блестящее показано въ статьѣ П. Б. Струве „Что такое истинный націонализмъ“. См. „Вопросы Философіи“, № 59, статья эта вошла въ сборникъ „На разныя темы“.

матеріальныя формы религіознаго сознанія. Нація есть понятіе духовное; индивидуальнымъ и своеобразнымъ можетъ быть только свободное творчество культуры; національный духъ не можетъ быть ограждаемъ и укрѣпляемъ никакими насильственными, матеріальными, полицейскими мѣропріятіями—вотъ несомнѣнная истина, которую славянофилы не додумали до конца. Во имя нашей національной культуры, во имя самобытнаго творчества нашего мы прежде всего нуждаемся въ европеизаціи всего нашего общественнаго строя, въ осуществленіи и гарантированіи нѣкоторыхъ абсолютныхъ правовыхъ постулатовъ; только это освободитъ нашъ скованный и гонимый національный духъ отъ цѣпей, сдѣланныхъ изъ металла не національнаго и не самобытно-индивидуальнаго, а изъ самаго грубаго вещества, общаго намъ со всѣми царствами насилія. Индивидуальное и самобытное въ человѣческой личности только въ свободѣ; въ насиліи все безлично и безкрасочно. То же вѣрно и для жизни націи, которая лишь въ свободѣ осуществляетъ свои великія историческія возможности, а въ насиліи и гнетѣ теряетъ свою индивидуальность. Казенная государственность, государственный позитивизмъ—вотъ смертельный врагъ, загубившій романтическія и миссіонистскія мечты славянофиловъ. Если каждый народъ имѣетъ свое призваніе въ мірѣ, то путь его осуществленія лежитъ черезъ свободу, свободное творчество, созиданіе, не знающее цѣпей, не скованное никакими насильственными застывшими формами. Религія, литература, философія, нравственное перерожденіе, все, изъ чего слагается духовная культура, въ чемъ выражается величіе и индивидуальность народа, все это требуетъ свободы и не терпитъ насилія надъ творческими порывами, все это не можетъ расцѣниваться по утилитарнымъ критеріямъ государственнаго позитивизма. Да, мы можемъ и должны гордиться нашей великой литературой, отражающей національный складъ души, и видѣть въ ней залогъ нашего самостоятельнаго мѣста въ міровой культурѣ; но краску стыда должна вызывать въ насъ мысль о тѣхъ насильственныхъ формахъ, которыя сковываютъ наше свободное творчество. Поэтому мы съ негодованіемъ отворачиваемся отъ политическихъ заблужденій славянофиловъ и съ брезгливостью относимся къ ихъ выродившимся наслѣдникамъ. Этимъ я не хочу отрицать большихъ заслугъ славянофильства въ постановкѣ національнаго вопроса. Кромѣ безкровнаго отвлеченнаго космополитизма и насильственнаго, безнравственнаго національизма, можетъ быть еще третья, идеалистическая, точка зрѣнія на націо-

нальность, полагающая національный духъ не въ задачахъ государственности, а въ самобытномъ, творческомъ осуществленіи универсальныхъ общечеловѣческихъ задачъ [1]).

Новѣйшій русскій идеализмъ имѣетъ свои корни не только въ нашей національной культурѣ, но и въ тысячелѣтней исторіи философской мысли, которую такъ склонны игнорировать современные позитивисты. Философское творчество только тогда можетъ быть плодотворно, если оно связано съ прошлымъ,—величайшія революціи въ области мысли имѣютъ предшествующую исторію. Мы хотѣли бы вызвать воспоминанія о классическомъ прошломъ философіи въ нашу обезцвѣченную и приниженную позитивизмомъ эпоху. Нужно создать и открывать новыя цѣнности, но мы не вѣримъ, чтобы эта творческая задача могла быть выполнена безъ обращенія къ вѣчнымъ цѣнностямъ прошлаго. А теперь перейдемъ къ теоретическимъ основамъ новаго русскаго идеализма, какъ онѣ мнѣ вырисовываются. Эта интерпретація идеализма будетъ въ значительной степени индивидуальной.

III.

Есть двѣ проблемы—проблема личности, индивидуальной судьбы человѣческой души, ея правъ, ея цѣнности и проблема прогресса, судьбы человѣчества и міра, цѣли и смысла исторіи; въ нихъ перекрещиваются самые отвлеченные, теоретическіе и самые конкретные, жизненные наши интересы, и весь новѣйшій русскій идеализмъ сложился на попыткѣ поставить и рѣшить эти вопросы. Всѣ такъ называемыя прогрессивныя, передовыя стремленія современнаго человѣчества, которыми оно гордится, упираются въ эти двѣ коренныя идеи—идею личности и идею прогресса. Претворить судьбу человѣческой личности и судьбу человѣческаго прогресса въ единую судьбу—вотъ тема новой исторіи, надъ ко-

[1]) Самое вѣрное и глубокое, единственное не только въ русской но и въ европейской литературѣ рѣшеніе національнаго вопроса дано Вл. Соловьевымъ, развивавшимъ только лучшія стороны славянофильства и болѣе всѣхъ сдѣлавшимъ для ниспроверженія изувѣрскаго національнаго. См. также книгу С. Булгакова „Отъ марксизма къ идеализму“, въ которой рѣшительно отвергаются отрицательныя стороны славянофильства, и національному противополагается не плоскій космополитизмъ, а идеалистическое пониманіе національности и горячая вѣра въ призваніе Россіи, въ ея огромное значеніе для всемірной культуры.

торой она упорно и мучительно работаетъ. Въ философіи, которая обработываетъ темы, заданныя человѣческою жизнью, это выражается въ тенденціяхъ къ универсализму и индивидуализму, къ монизму и плюрализму, и великая трудность всякаго философскаго построенія заключается въ сочетаніи этихъ какъ бы противоборствующихъ тенденцій. Огромная ошибка большей части философскихъ системъ была въ исключительномъ преобладаніи тенденцій универсалистической и монистической. Въ этомъ сказался основной грѣхъ старой философской мысли, грѣхъ раціонализма, унаслѣдованный и всѣмъ позитивизмомъ.

Позитивизмъ всѣхъ видовъ и оттѣнковъ не можетъ построить ни теоріи личности, ни теоріи прогресса; онъ даже не можетъ понять этихъ проблемъ, не умѣетъ ихъ поставить и живетъ тѣми крохами, которыя контрабанднымъ образомъ попадаютъ къ нему съ метафизическаго стола. Самыя понятія личности и прогресса, безъ которыхъ не можетъ обойтись позитивизмъ, потому что его сторонники—живые люди, стремящіеся осмыслить жизнь, невозможны на почвѣ позитивизма и насквозь пропитаны метафизическими предположеніями. Съ этого и начали «идеалисты»: они пришли къ заключенію, что тѣ понятія, которыми позитивисты такъ безсознательно оперируютъ, къ которымъ приводитъ все существо наше, все, что въ нашей жизни есть цѣннаго и возвышающаго, — что понятія эти насквозь метафизичны, что своимъ существованіемъ и своимъ значеніемъ для насъ они уже опровергаютъ позитивизмъ. Какой смыслъ имѣло бы все соціальное движеніе, созиданіе исторіи, борьба и трудъ, къ которымъ насъ зовутъ, если человѣческая личность есть звукъ пустой, случайная комбинація энергіи и матеріи, игра ощущеній, если прогрессъ—процессъ безъ цѣли и смысла? Борьба и трудъ могутъ заглушить въ насъ мучительный вопросъ о смыслѣ жизни, ослабить духовную жажду, но это постыдный и унизительный выходъ. Тысячу разъ правъ Л. Толстой, когда въ своемъ «Недѣланіи» онъ призываетъ насъ сдѣлать перерывъ въ этомъ безсмысленномъ и суетливомъ дѣланіи, чтобы осмотрѣться, поставить вопросъ о значеніи этой работы, осмыслить жизнь. Трудъ не долженъ быть тѣмъ дурманомъ, которомъ заглушается сознательная постановка проблемъ жизни.

Идеалистовъ часто поносятъ, какъ реакціонеровъ, обвиняютъ въ оторванности отъ жизни, въ отвлеченіи отъ насущныхъ задачъ времени. Но съ какой высоты позволяютъ себѣ это дѣлать позитивисты, во имя чего, исходя изъ какихъ цѣнностей? Во имя

нашихъ же идеалистическихъ цѣнностей, карабкаясь на нашу же гору, контрабандно пользуясь нашими же метафизическими понятіями. Вы клянетесь правами поруганной и угнетенной человѣческой *личности*, вы зовете къ борьбѣ за *прогрессъ*, вы благоговѣете передъ *свободой*, но не смѣете открыто признать метафизическій характеръ всѣхъ этихъ святынь. Когда вы начинаете благородно и возвышенно насъ обличать, мы заранѣе знаемъ, что вы нашимъ же добромъ будете насъ бить, что своего вы ничего не выдумаете, потому что и выдумать нельзя, и всю вашу горячность мы разъ навсегда признали показателемъ вашего нравственнаго рвенія, соединеннаго, къ сожалѣнію, съ низкимъ уровнемъ философскаго сознанія. Мы уже давно поняли ту психологическую тайну, что можно быть атеистомъ изъ религіозной потребности, имморалистомъ изъ потребности нравственной, матеріалистомъ изъ метафизической, космополитомъ изъ потребности національной. Это часто бываетъ благородно, но иногда право же не особенно умно. Нѣтъ, ничего вы не выдумали и не выдумаете такого, въ чемъ мы не имѣли бы основаній увидѣть контрабандное провезеніе нашихъ товаровъ. Вы были бы хорошими людьми, если бы не имѣли этой склонности къ контрабандѣ; но мы понимаемъ, что вамъ надо чѣмъ-нибудь жить, что вы рискуете умереть отъ духовнаго голода, что не проживешь законами природы и статистикой, абстракціями біологіи и соціологіи, и мы готовы открыто поставлять вамъ пищу; вы заслужили быть обладателями этихъ теоретически ненавистныхъ вамъ, а практически столь любимыхъ вами идей *личности*, *прогресса*, *свободы* и т. д. Но пора бросить эту дурную привычку видѣть хорошій прогрессивно-позитивный тонъ въ вульгарной ругани, издѣвательствахъ и обвиненіяхъ по адресу непонятаго идеализма. А теперь перейдемъ къ философскому разсмотрѣнію проблемы личности, индивидуальности.

Проблема индивидуальности есть основная проблема нашего времени; она связана съ глубочайшими нашими переживаньями; ею пропитано все современное искусство, къ ней восходъ и всякая борьба за право, всякая нравственно осмысленная постановка соціальнаго вопроса. Нѣтъ вопроса, который такъ нуждался бы въ философскомъ освѣщеніи и разработкѣ, какъ этотъ вопросъ объ индивидуальности. Позитивная наука останавливается въ недоумѣніи передъ тайной индивидуальнаго; ее интересуетъ только законы природы, только общее, типическое, безкрасочное; для своихъ спеціальныхъ цѣлей она слишкомъ соблюдаетъ экономію

въ мышленіи, чтобы подойти къ индивидуальному. И позитивная наука права. Отъ прикосновенія научнаго познанія все живое и индивиуалдьное умираетъ, все конкретное превращается въ абстракціи [1]).

Весь такъ называемый научный опытъ, основанный на условномъ противоположеніи субъекта и объекта, не подводитъ насъ къ истинно сущему, реальному; въ немъ даны лишь условные значки реальнаго бытія. Въ другомъ мѣстѣ я постараюсь оправдать ту гносеологическую точку зрѣнія, по которой матеріалы и основанія для выработки понятія *бытія*, этого основного философскаго понятія, мы беремъ изъ непосредственныхъ данныхъ сознанія,—сознанія живого, трансцендентнаго, а не имманентнаго нашему гносеологическому субъекту, который создаетъ и познаетъ такъ называемую «природу». Это основная ошибка всякаго раціонализма, а также критицизма, исходящаго отъ Канта, и позитивистическаго эмпиризма, какъ бы они ни открещивались отъ раціонализма,—считать, что гносеологическій субъектъ, мышленіе съ его категоріями, обнимаетъ бытіе и тѣмъ самымъ ограничиваетъ его, дѣлаетъ невозможнымъ трансцензусъ. Ошибка эта основана на смѣшеніи сознанія съ знаніемъ, съ субъектомъ, съ разумомъ, приниженнымъ до разсудка, на толкованіи всякаго сознанія, какъ логическаго и уже искуственно разсѣченнаго [2]). Раціонализмъ разсѣкаетъ человѣческій духъ, создаетъ исскуственное противоположеніе между тѣмъ, что отъ «разума», и тѣмъ, что отъ «опыта», при чемъ и разумъ и опытъ одинаково ограничены и сдавлены. Нужно возстановить единство и цѣльность нашего познающаго существа и построить теорію метафизическаго опыта, обнимающаго и условно опытное, и условно раціональное познаніе. Воззрѣніе и интуиція должны, наконецъ, быть освобождены отъ этого гнета «понятій», тяготѣющаго и надъ такъ называемымъ опытомъ. Непосредственно данное, преднаходимо [3]) это не субъектъ, не раз-

[1]) См. книгу Риккерта „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“. 1902. Это одна изъ лучшихъ книгъ по теоріи знанія въ современной философской литературѣ.

[2]) Очень глубокія замѣчанія можно найти по этому поводу у Козлова въ „Своемъ словѣ“. См. также Н. Лосскаго „Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волютаризма“, стр. 107—136. Это прекрасная книга, представляющая очень незаурядное явленіе въ русской философской литературѣ.

[3]) Я нарочно употребляю авенаріусовскій терминъ Vorgefundenes, такъ какъ Авернаріусъ тоже ставилъ себѣ задачу начать гносеологію

судочное мышленіе, а сознаніе [1]) въ его безпредѣльности, и тутъ мы вплотную соприкасаемся съ самыми нѣдрами бытія, съ сущимъ. Нужно настойчиво повторять, что всякое бытіе трансцендентно мышленію, что оно не заключено въ понятіе и вмѣстѣ съ тѣмъ имманентно нашей цѣлостной природѣ, нашему метафизическому существу, поэтому возможенъ, я бы сказалъ, трансцендентный, метафизическій опытъ, безконечное движеніе въ океанѣ сознанія, въ которомъ мы приходимъ въ соприкосновеніе съ сущимъ, а не только условный такъ называемый научный опытъ и дедукція понятій изъ разума. Это очень приближается къ гносеологической теоріи мистическаго воспріятія у Вл. Соловьева, но есть и нѣкоторая разница. Прежде всего мы возражали бы противъ почти полнаго отождествленія философскаго знанія съ религіозной вѣрой. Опытъ (непосредственное воспріятіе), который даетъ матеріалы для метафизическаго знанія сущаго, обязателенъ для всѣхъ познающихъ существъ и только по интеллектуальнымъ ошибкамъ раціонализма не находитъ себѣ вѣрнаго истолкованія и часто остается непознаннымъ.

Самымъ важнымъ результатомъ подобной гносеологіи будетъ особенная конструкція понятія бытія. Всякое бытіе есть сознаніе, всякое бытіе живое и индивидуальное, т. е. всякое бытіе есть конкретный духъ, живая и индивидуальная субстанція [2]). Спиртуализмъ оправдывается первыми же шагами гносеологіи; гносеологически нелѣпо вкладывать въ понятіе бытія какой бы то ни было смыслъ, кромѣ того, который почерпнутъ изъ непосредственно сознаваемой жизни духа. Категорія субстанціи [3]) есть основная категорія

до обычнаго противоположенія между субъектомъ и объектомъ. См. его „Der menschliche Weltbegriff“. Къ сожалѣнію, онъ сбился на старый позитивно-натуралистическій путь и принялъ слишкомъ много раціоналистическихъ „предпосылокъ“.

[1]) Лучшаго слова на человѣческомъ языкѣ нѣтъ, и не будетъ никакого выигрыша, если замѣнить его какой-нибудь буквой или условнымъ знакомъ.

[2]) Различіе, которое устанавливаетъ Вл. Соловьевъ между бытіемъ и сущимъ, очень остроумно и глубокомысленно, см. „Философскія начала цѣльнаго знанія“ IV гл. въ I т. „Собр. соч.“. Но терминологически удобно сохранить слово бытіе, истолковывая его какъ сущее.

[3]) Модное теперь энергетическое направленіе совершенно изгоняетъ категорію субстанціи изъ научнаго познанія и разрушаетъ призракъ субстанціональности матеріи. Это очень полезно и намъ только на руку, но наивны и жалки попытки энергетики выдать себя за цѣлую мета-

метафизическаго знанія о бытіи; ее примѣняетъ метафизическій «большой» разумъ при обработкѣ матеріаловъ непосредстоеннаго живого сознанія. А какое понятіе бытія даютъ намъ позитивизмъ, критицизмъ, раціонализмъ? Позитивизмъ просто не интересуется истинно сущимъ, реальнымъ бытіемъ; онъ объявляетъ его или фиктивнымъ понятіемъ или непознаваемымъ, или склоняется къ наивному и нелѣпому матеріалистическому понятію бытія, о которомъ сейчасъ и разговаривать не стоитъ. Критицизмъ въ этомъ отношеніи очень близокъ къ позитивизму и только тоньше и лучше обставляетъ свою позицію. Для нѣкоторыхъ фракцій неокантіанства бытіе тоже фикція, для другихъ оно непознаваемо, третьи, подобно самому Канту, постулируютъ спиртуалистическое понятіе бытія, не имѣя никакихъ для этого основаній въ своей теоріи познанія. Раціонализмъ всѣхъ оттѣнковъ пытается открыть бытіе путемъ дедукціи понятій, выводитъ бытіе изъ разума и въ концѣ-концовъ приходитъ къ панлогизму, къ пониманію бытія, какъ идеи, онъ все пытается свести къ отношеніямъ логическимъ. Всѣ возможности эмпиризма, критицизма и раціонализма исчерпаны, и неспособность ихъ выработать понятіе бытія, основное для гносеологіи и метафизики, нужно считать несомнѣнной, несмотря на частую правоту этихъ точекъ зрѣнія. Бытія нѣтъ ни въ текучемъ опытѣ эмпириковъ-позитивистовъ, ни въ категоріяхъ и понятіяхъ критицистовъ, ни въ онтологизированныхъ идеяхъ раціоналистовъ. А вопросъ о бытіи есть основной и въ концѣ-концовъ единственный вопросъ философіи и только въ связи съ тѣмъ или другимъ пониманіемъ бытія можно рѣшить поставленную нами проблему индивидуальнаго [1]).

Въ потокѣ эмпирическихъ явленій есть краски и различія, есть безконечное многообразіе но нѣтъ индивидуальности, личности, если стоять на позитивистической точкѣ зрѣнія. Конститутивнымъ признакомъ понятія индивидуальности является неразложимость, субстанціональное единство ея, невыводимость природы этой индивидуальности извнѣ, изъ неиндивидуальной природы, единствен-

---

физическую систему. Съ субстанціональностью духа энергетизмъ не можетъ ничего сдѣлать и совершенно безсиленъ дать ученіе о бытіи: его компетенція чисто научная. См. „Натуръ-философію" Оствальда. Книга эта очень интересна и поучительна въ научномъ отношеніи, но философски очень наивна.

[1]) Еще разъ долженъ указать на большія заслуги покойнаго Козлова въ анализѣ понятія бытія.

ность ея. Индивидуальность есть бытіе въ себѣ, бытіе изначальное и всѣ ея состоянія, ея творческіе акты, ея взаимодѣйствіе съ другими предполагаютъ эту ея внутреннюю метафизическую природу: она не можетъ быть продуктомъ внѣшнихъ текучихъ процессовъ. Раціоналисты выработали отвлеченное понятіе личности, идею личности, но живого, конкретнаго неповторимаго въ своемъ своеобразіи бытія для нихъ не существуетъ; они подчиняютъ бытіе мышленію, для нихъ есть только жизнь въ понятіяхъ. И вотъ цѣлое направленіе критицизма, очень характерное проявленіе нѣмецкаго идеалистическаго движенія, пытается поставить проблему индивидуальнаго; я имѣю въ виду Виндельбанда, а въ особенности Риккерта и Ласка [1]). Это направленіе признаетъ ирраціональность индивидуальнаго и за этимъ индивидуальнымъ признаетъ цѣнность. Научное познаніе стираетъ индивидуальное; конкретное многообразіе исчезаетъ въ вырабатываемыхъ познаніемъ общихъ понятіяхъ; такъ создается «природа» съ ея законами и покоится она на общеобязательныхъ нормахъ разума. Кромѣ этихъ нормъ, общаго, «природы», есть еще индивидуальное, ирраціональное, не подлежащее разумному познанію, «исторія», подъ которой Риккертъ понимаетъ все конкретное и живое. Это тоже позитивизмъ, отклоняющій метафизическую постановку и рѣшеніе проблемы бытія вообще и бытія индивидуальнаго въ частности; но позитивизмъ болѣе высокаго качества, такъ какъ онъ настойчиво выдвигаетъ великую проблему, игнорируемую позитивизмомъ вульгарнымъ. Направленіе это не хочетъ допустить, что кромѣ научнаго познанія, для котораго нѣтъ индивидуальнаго, можетъ быть еще познаніе метафизическое, которое только съ индивидуальнымъ и имѣетъ дѣло, такъ какъ хочетъ знать бытіе, сущее,

Позитивисты считаютъ индивидуальность біологическимъ понятіемъ, видятъ въ ней біологическое образованіе. Многіе въ наше время въ біологическихъ инстинктахъ и психологическихъ настроеніяхъ усматриваютъ суть индивидуальности. Но вѣдь инстинкты, біологическія свойства общи человѣку съ животными, съ природой, это именно то, что дѣлаетъ его наиболѣе схожимъ со всѣми, что совершенно неиндивидуально или вѣрнѣе подинди-

---

[1]) Смотр. цинтированную уже книгу Риккерта „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" и остроумную книгу Ласка „Fichtes Idealismus und die Geschichte". У Ласка можно найти тѣ метафизическія крохи, которыя свойственны этому полу-позитивистическому направленію.

видуально, не доводитъ еще до того состоянія, которое мы называетъ *личностью*. Съ біологической и вообще натуралистической точки зрѣнія нельзя даже констатировать факта индивидуальности, нельзя его уловить, и позитивистъ самое большее можетъ считать этотъ фактъ стоящимъ внѣ компетенціи научнаго познанія, какой-то тайной. Если человѣкъ есть лишь капля въ волнахъ природнаго бытія, если онъ только отрывокъ природнаго процесса, случайный продуктъ необходимости, то онъ не личность, не индивидуальность, его просто нѣтъ. Какой бы теоріи мы ни держались, мы живемъ тѣмъ непосредственнымъ сознаніемъ, что человѣкъ есть существо метафизическое, что корни индивидуальности нужно искать глубже біологіи и психологіи. Психологическій индивидуализмъ усиленно проповѣдуется современными теченіями въ искусствѣ; онъ очень моденъ и близокъ сердцу современнаго человѣка, хотя по недоразумѣнію, по грубой интеллектуальной ошибкѣ. Если психологическія переживанья и настроенія не имѣютъ носителя въ живомъ единомъ духѣ, если понимать нашу психику не какъ субстанцію или духовную монаду, а какъ временный отрывокъ необходимаго процесса природы, извнѣ образовавшуюся игру душевныхъ состояній, то всѣ наши индивидуалистическія притязанія будутъ висѣть въ воздухѣ, всѣ титаническія мечты о могучей человѣческой индивидуальности, которыми грезитъ современный человѣкъ, будутъ жалкимъ самообманомъ. Индивидуальность не въ мгновеніи, а въ вѣчности. И субстанціональное пониманіе души не только не противорѣчитъ актуальному, но даже предполагается послѣднимъ, именно активный процессъ, свободное творчество, всѣ душевные акты и состоянія нуждаются въ носителѣ, въ нутрѣ, въ самобытномъ единствѣ [1]). Когда мы сознательно говоримъ *я*, то мы уже констатируемъ субстанціальность души. Великій индивидуалистъ Ницше лучше всего доказалъ на своемъ примѣрѣ невозможность біологическаго и психологическаго пониманія индивидуальности; весь Ницше есть крикъ безмѣрной тоски по утерянной метафизической индивидуальности. Я знаю, что. слишкомъ принято считать индивидуальное эмпирическимъ, а метафизическимъ общее и единое.

---

[1]) Не можетъ быть и рѣчи объ истолкованіи субстанціи въ духѣ Гербарта, какъ неподвижной математической точки совершенно оторванной отъ душевныхъ процессовъ. Это чисто раціоналистическая ошибка. Для насъ субстанція есть живой духъ, въ которомъ всѣ активные процессы органически неразрывны съ своимъ носителемъ.

Даже Шопенгауэръ не рѣшился признать безвременное и безпространственное бытіе индивидуальнаго и тѣмъ сталъ въ противорѣчіе съ глубочайшими тенденціями своей метафизики. Но для меня это истина самая основная, самая важная.

Просвѣтлѣніе возможно только при коренной переработкѣ теоріи познанія, которая положитъ въ свое основаніе проблему реальности и анализъ понятія бытія. Мы непосредственно *сознаемъ*, а затѣмъ и познаемъ себя, какъ бытіе, какъ духовную субстанцію, какъ *я*, неразложенное изъ «природы» невыводимое, единое и единственно. Это образчикъ всякаго бытія, которое иначе нельзя мыслить, какъ я, какъ индивидуальное, живое и духовное. Для метафизики несомнѣнно большую роль сыграетъ волюнтаризмъ, который окончательно утверждается въ современной психологіи и тоже ведетъ борьбу съ раціонализмомъ [1]). Мы живемъ и движемся въ трансцендентной глубинѣ, и эти трансцендентныя переживанія болѣе имманентны нашему существу, чѣмъ условный, потусторонній для непосредственнаго сознанія міръ опыта, природа. Вообще, нужно протестовать противъ того разрыва между имманентнымъ и трансцендентнымъ, которое идетъ отъ Канта, нужно признать имманентность трансцендентнаго и раскрыть двери для опыта метафизическаго. Все это нуждается въ оправданіи и развитіи: но никѣмъ и никогда не была настоящимъ образомъ опровергнута эта непосредственная сознаваемость и познаваемость нашего субстанціальнаго *я*, не гносеологическаго, а онтологическаго *я*, источника всякаго истиннаго бытія.

Гносеологи всегда начинаютъ съ противоположенія мышленія и бытія, субъекта и объекта; но это еще не начало: еще до этого противоположенія мы находимъ непосредственную данность, которую принято называть сознаніемъ, и нашъ рефлектирующій разумъ долженъ обращаться не только туда, гдѣ все условно, все вращается въ понятіяхъ нашего мышленія, создающаго научный опытъ, но и сюда, гдѣ дано безусловное бытіе, гдѣ открывается опытъ трансцендентный и возможно метафизическое познаніе. Тутъ открывается передъ нами безконечный путь въ опознаніи состояній состояній, въ переходѣ ихъ въ знаніе истинное. Если есть въ философіи истина незыблемая, такъ это то, что всякое бытіе субстанціонально и духовно, что всякое бытіе —*индивидуальное я*, что міръ есть сложная система взаимодѣйствія духовныхъ субстанцій

---

[1]) См. уже цитированную книгу Н. Лосскаго „О волюнтаризмѣ“.

разныхъ порядковъ, высшихъ и низшихъ. Конкретный спиритуализмъ есть единственная возможная метафизическая система и единственное рѣшеніе проблемы индивидуальнаго, единственное оправданіе самой постановки проблемы личности. Панпсихизмъ связанъ съ самыми древними и самыми глубокими человѣческими вѣрованіями и чувствами, и это неискоренимое убѣжденіе въ одухотворенности міра безсильны отнять у насъ позитивно-раціоналистическія теоріи знанія. Какъ мощно призываетъ насъ живопись Беклина къ вѣрѣ въ душевную жизнь міра, въ населенность его живыми духами. И это не имѣетъ ничего общаго съ плоскимъ пантеизмомъ, поглощающимъ все индивидуальное и разрѣшающимся чисто словесными и тавтологическими утвержденіями. Самобытныя проявленія русской философской мысли тяготѣютъ къ спиритуализму и носятъ характеръ анти-раціоналистическій. Мы можетъ быть ближе современной европейской философіи подходимъ къ коренному вопросу, проблемѣ реальности и проблемѣ бытія и ищемъ исхода изъ болѣзненнаго кризиса современной мысли.

Всѣ положительныя утвержденія, связанныя съ проблемой личности, пропитаны тѣмъ метафизическимъ предположеніемъ, что личность есть свободная, самоопредѣляющаяся, духовная субстанція. Только живой, конкретный духъ, безвременный и безпространственный по своей природѣ, можетъ обладать безусловной цѣнностью, только ему могутъ быть присущи безусловныя, неотъемлемыя естественныя права, только его индивидуальная судьба можетъ имѣть глубокій смыслъ и только надъ ней могла такъ крѣпко задуматься новая исторія съ ея основнымъ мотивомъ—выработкой и утвержденіемъ индивидуальности. Боевые позитивисты возражаютъ: если человѣческій духъ и такъ свободенъ, если въ его цѣнности не можетъ быть сомнѣнія, если его права абсолютны и и неотъемлемы, то зачѣмъ бороться за свободу, за право; такой духъ не можетъ быть угнетаемъ, угнетается лишь эмпирическая видимость. Это недоразумѣніе или софизмъ. Субстанціональный духъ не есть что-то далекое и совершенно отличное отъ живущаго на землѣ человѣка, угнетаемаго и борющагося; мы рѣшительно протестуемъ противъ такого рода дуализма. Духовная природа человѣка подымаетъ возстаніе во имя своего первородства; она борется противъ низшихъ силъ, связывающихъ и гнетущихъ во имя окончательнаго освобожденія, индивидуальнаго и универсальнаго. Кусокъ матеріи, случайная игра ощущеній не могутъ написать декларацію своихъ правъ, не могутъ противополагать себя

безсмысленной природѣ, грубой силѣ. Борьба за свободу и право съ логической обязательностью предполагаетъ борющагося, свободнаго по своей внутренней природѣ и внутреннимъ существомъ своимъ сознающаго свои абсолютныя права. Прометей былъ великій духъ божескаго происхожденія и титаническая борьба его велась во имя признанія его высшей природы. Низшая природа не можетъ перерасти себя въ своихъ собственныхъ продуктахъ; все высшее должно имѣть другой, самобытный источникъ, поэтому необходимость никогда не родитъ свободы, и сознаніе абсолютныхъ правъ никогда не можетъ быть выведено изъ фактическаго безправія, а борьба съ насиліемъ должна имѣть внутренній источникъ, противоположный всякому насилію.

Исповѣдуемая нами спиритуалистическая монадологія понимаетъ міръ, какъ состоящій изъ множества духовныхъ существъ разныхъ порядковъ, неразложимыхъ въ своей индивидуальности и стремящихся къ свободному самоопредѣленію, къ разрушенію необходимости, къ уничтоженію гнета матеріи, того кажущагося бытія, которое создается низшей, связанной природой существъ элементарныхъ и простыхъ. Эта философская концепція можетъ быть названа метафизическимъ плюрализмомъ; въ ней находитъ себѣ выраженіе тенденція къ множественности, къ индивидуальному, заложенная глубоко въ нашей познавательной природѣ и не находящая себѣ достаточнаго выраженія въ большей части раціоналистическихъ и монистическихъ системъ [1]). Міръ множественъ по своему бытійственному составу; всякое бытіе индивидуально. Слишкомъ многія философскія направленія грѣшатъ тѣмъ, что мыслятъ акты, состоянія, процесса безъ субстанціональнаго носителя; міръ представляется драмой съ дѣйствіемъ, но безъ дѣйствующихъ лицъ, и такимъ образомъ бытіе превращается въ призракъ, иллюзію. Современная теорія познанія должна глубоко подумать надъ категоріей субстанціи и признать ее основной, неустранимой при выработкѣ понятія бытія. Въ плюралистическомъ спиритуализмѣ находятъ себѣ метафизическое отраженіе наши индивидуальныя стремленія, наша борьба за права личности, за свободу, получаетъ смыслъ нашъ мучительный интересъ къ основному вопросу человѣческой жизни, вопросу объ индивидуальной судьбѣ, съ которымъ связанъ глубокій трагизмъ, невѣдомый позитивистамъ.

[1]) Изъ великихъ философовъ плюрализмъ болѣе всего выраженъ у Лейбница, но былъ испорченъ ошибками раціонализма.

Теорія личности завершается философіей безсмертія, и тутъ мы переходимъ къ совершенно иной полосѣ мыслей, къ вопросу о миссіи человѣчества, о его коллективномъ призваніи, т.-е. къ проблемѣ прогресса.

IV.

Можно считать неопровержимо установленнымъ метафизическій характеръ идеи прогресса, и мнѣ не хотѣлось бы въ сотый и тысячный разъ повторять, что прогрессъ предполагаетъ цѣль и смыслъ исторіи, что онъ приводитъ къ идеѣ нравственнаго міропорядка, что позитивизмъ долженъ въ сущности отказаться отъ идеи прогресса и признать лишь процессъ, эволюцію, движеніе безцѣльное и безсмысленное [1]). Укажу только вотъ на что. Если проблема личности неизбѣжно приводитъ насъ къ признанію духовной субстанціи, къ спиритуалистическому плюрализму, то проблема прогресса столь же неизбѣжно приводитъ къ единой, высочайшей субстанціи, къ добру какъ мощи, къ спиритуалистическому монизму. Неискоренимый изъ нашего сознанія фактъ смысла человѣческой жизни и человѣческой исторіи основанъ на предположеніи, что кромѣ меня и всякаго другого, кромѣ человѣка и человѣчества есть еще третье, высшее, чѣмъ, я и мой ближній, есть Единое и въ отношеніи къ этому Единому множественности вся загадка бытія, метафизическая основа движенія въ мірѣ.

Не разъ уже произносили суровый судъ надъ прогрессомъ съ точки зрѣнія трагической судьбы индивидуальной человѣческой души, ея загубленныхъ надеждъ, ея неудавшейся жизни, пролитой крови и слезъ. Съ особенной силой ставитъ прогрессъ передъ судомъ индивидуальной судьбы Достоевскій въ знаменитыхъ словахъ Ивана Карамазова о слезинкѣ ребенка. Это принято называть проблемой теодицеи и очень неудачно. Нельзя Бога оправдывать міромъ, наоборотъ мы міръ съ его зломъ и страданіями хотимъ оправдать Богомъ, хотимъ найти смыслъ и выходъ изъ трагедіи міра въ Высочайшемъ. И вотъ стоитъ передъ нами вопросъ объ оправданіи и осмысленіи прогресса съ его ужасами и жертвами, съ гибелью и страданіемъ индивидуальности—человѣка, признаннаго за самоцѣль.

---

[1]) См. статью С. Булгакова „Основныя проблемы теоріи прогресса" въ цитированномъ выше сборникѣ.

Идея прогресса пропитана мечтой о совершенномъ, высшемъ, сверхчеловѣческомъ состояніи людей, въ которомъ восторжествуетъ окончательная гармонія, не будетъ крови и слезъ, въ которомъ высочайшее могущество будетъ сочетаться съ высочайшей благостью. Предположеніе такого высшаго состоянія, какъ предѣла, есть необходимый признакъ понятія прогресса. Конкретно въ исторіи человѣчества эта мечта принимаетъ различныя формы: въ соціализмѣ она воплотилась въ идеи Zukunftstat'a, котораго вѣрующій соціалистъ ждетъ такъ же, какъ вѣрующіе христіане ждутъ второго пришествія. Много утопій родилось изъ этой потребности мыслить вершину прогресса, освѣщенную ослѣпительнымъ солнцемъ человѣческаго совершенства и могущества. Допустимъ, что человѣчество взберется на высокую гору, что оно войдетъ въ царство желанной гармоніи, будетъ сильнымъ, прекраснымъ и радостнымъ. Эта кучка людей, счастливо устроившаяся на грудѣ нашихъ труповъ, на почвѣ, увлажненной нашими слезами, не можетъ насъ привлекать, не можетъ быть нашей цѣлью, не можетъ искупить гибели индивидуальной, не можетъ отвѣтить на крикъ проклятія хоть одной загубленной человѣческой души, не можетъ осмыслить трагическій ужасъ человѣческой жизни. Прогрессъ позитивистовъ есть самая безобразная, самая безчеловѣчная идея; прогрессъ долженъ быть отвергнутъ, если позитивизмъ правъ: его нравственно нельзя принять, нельзя ничѣмъ окупить. Почему будущія поколѣнія должны быть поставлены выше современныхъ и прошлыхъ, почему для ихъ будущаго довольства и устроенія я долженъ работать, страдать, губить себя и другихъ? Это необходимо, вотъ единственный отвѣтъ, который мы слышимъ отъ позитивистовъ; этого требуетъ растущая и развивающаяся жизнь, которой мы поклоняемся, какъ высшей святынѣ; вы погибнете, какъ неприспособленные, если не будете служить нашему прогрессу. Этотъ жалкій отвѣтъ ясно показываетъ, что для послѣдовательнаго позитивиста даже не существуетъ и не можетъ существовать проблемы прогресса, какъ нѣтъ и проблемы личности; онъ перестаетъ понимать, въ чемъ тутъ вопросъ, заглушаетъ въ себѣ голосъ непосредственной человѣческой природы. Идею прогресса, какъ и идею личности, могутъ брать подъ свою защиту только идеалисты, позитивисты же не имѣютъ на это никакого права; они въ концѣ концовъ могутъ защищать только законы природы, этотъ фетишъ новѣйшаго изобрѣтенія, и склонять во всѣхъ видахъ и формахъ слово «жизнь»,—жизнь, взятую изъ книжекъ по біологіи и представляющую собой самое пустое и

безсодержательное понятіе. Мы готовы вполнѣ присоединиться къ гимнамъ жизни, которые складываютъ поэты позитивизма, но это ничего не скажетъ ни о нашихъ согласіяхъ, ни о нашихъ разногласіяхъ, такъ какъ это вообще ничего не значитъ [1]). Будемъ жить, углублять и расширять жизнь, но не будемъ злоупотреблять біологическими метафорами!

Но проблема оправданія прогресса, искупленія его жертвъ, отношенія прогресса къ судьбѣ личности должна быть рѣшена, безъ этого сознательный человѣкъ не можетъ участвовать въ работѣ прогресса, не можетъ служить этому безсмысленному идолу— кучкѣ будущихъ счастливцевъ. Спиритуалистическая метафизика, моно-плюралистическое истолкованіе бытія можетъ приблизить насъ къ рѣшенію этой проблемы. Индивидуальный человѣкъ, творчески участвующій въ прогрессѣ, создающій лучшее будущее, работаетъ для себя, создаетъ свое будущее. Высочайшая гора прогресса есть Царство Божіе, въ которое войдутъ всѣ индивидуальности, въ которомъ искупится всякая слезинка ребенка и превратится въ радость. То, что въ эмпирической видимости представляется вытянутымъ въ хронологическомъ порядкѣ, во временной послѣдовательности, то въ метафизическомъ, безвременномъ бытіи вытягивается въ одну линію и въ этой одной линіи окажутся всѣ духовныя субстанціи міра, всѣ человѣческія поколѣнія на нашемъ обыденномъ языкѣ. Только это дѣлаетъ возможнымъ радостное и осмысленное участіе въ прогрессѣ, вѣчномъ творчествѣ и совершенствованіи, мучительномъ и тяжеломъ, въ освобожденіи человѣчества, связанномъ съ освобожденіемъ всего міра. Тутъ соприкасается и перекрещивается индивидуальная человѣческая судьба съ универсальной судьбой человѣчества и міра и универсалистическій монизмъ понимается, какъ окончательное завершеніе индивидуалистическаго плюрализма, такъ какъ множественность находитъ въ Единомъ не отрицаніе свое, а полноту своего утвержденія. Вѣру въ Бога хотѣли замѣнить люди XIX вѣка вѣрой въ прогрессъ, но оказалось, что, отбросивъ Бога, нужно и прогрессъ отбросить, такъ какъ онъ теряетъ смыслъ и не можетъ быть оправданъ. И пусть

[1]) Въ этомъ отношеніи очень характеренъ позитивистическій сборникъ „Очерки реалистическаго міровоззрѣнія“. Вся филисофія этого сборника сводится къ чисто словеснымъ упражненіямъ надъ понятіемъ жизни и разрѣшается въ такія тавтологическія утвержденія — добро есть максимумъ жизни, красота тоже максимумъ жизни, прогрессъ — ростъ жизни и т. д.

позитивисты не слишкомъ гордятся своимъ прогрессомъ и своей прогрессивностью: на ихъ языкѣ это ничего не значущее слово; а что они любятъ жизнь, такъ кто же ея не любитъ. Попытаемся еще расшатать одну изъ излюбленнѣйшихъ идей позитивистовъ, идею служенія человѣчеству, какъ высшей цѣли жизни; тутъ мы найдемъ новое подтвержденіе того, насколько невозможно построить позитивную теорію прогресса.

Цѣль прогресса и высшій критерій прогрессивности вращается для позитивизма въ предѣлахъ понятій человѣка и человѣчества и приводитъ къ религіи человѣчества. Намъ представляется важнымъ расшатать это фиктивное и номинальное понятіе человѣчества и показать, что у позитивистовъ оно не критически подставляется вмѣсто сверхчеловѣческаго, которое неизбѣжно предполагается признаніемъ безусловныхъ цѣнностей. Коренная ложь философіи и религіи человѣчества заключается въ томъ положеніи, что будто бы мой ближній имѣетъ бо̀льшую цѣнность, чѣмъ я самъ, что «многіе» увеличиваютъ по сравненію съ «однимъ» качество цѣнности, что будущія поколѣнія цѣннѣе настоящихъ и прошлыхъ, что въ человѣчествѣ есть что-то большее и высшее, чѣмъ въ человѣкѣ. Мы вѣрнымъ инстинктомъ ищемъ чего-то высшаго, чѣмъ человѣкъ, только на этомъ высшемъ мы считаемъ возможнымъ основать оцѣнку и опредѣлить отношеніе человѣка къ человѣку. На индивидуальномъ человѣкѣ, какъ фактической данности, нельзя ничего построить, изъ него, какъ факта эмпирическаго и случайнаго, нельзя добыть огня для человѣческаго прогресса, и вотъ начали позитивисты теоретически суммировать эти нули и перемѣщать ихъ хронологически впередъ, выработали понятіе человѣчества, манящее, властно зовущее впередъ, не замѣчая того, что психологически это понятіе было пропитано элементами сверхчеловѣческими и метафизическими, а логически было номинально и фиктивно. Присмотримся къ этому поближе и подойдемъ съ совершенно особой стороны.

Есть человѣкъ «я» и есть другой, ближній, «ты». Съ точки зрѣнія позитивизма ихъ соединяетъ біологическое понятіе человѣческаго вида и соціологическое понятіе человѣческаго общества. Да, они части одной и той же «природы», и по ея «законамъ» они поѣдаютъ другъ друга; они части того же «общества» и по его «законамъ» ведутъ другъ съ другомъ смертельную борьбу. Это необходимость, которую позитивисты такъ страстно оберегаютъ отъ насъ во имя своей свободы, и эта необходимость такъ без-

предѣльно пустынна; въ ней нельзя даже найти оазиса для установленія цѣнности и не отличишь въ ней десницы отъ шуйцы. Во имя чего можетъ быть единеніе между «я» и «ты», во имя чего одинъ видитъ въ другомъ человѣка и брата, во имя чего мы признаемъ другъ за другомъ безусловную цѣнность? Во имя чего-то дальняго, во имя третьяго, высшаго, чѣмъ «я» и «ты», сверхчеловѣческаго, во имя той высочайшей природы, которую мы оба отображаемъ, которую носимъ въ себѣ, какъ высшее свое назначеніе и какъ сознаніе своего первородства, котораго не продадимъ за чечевичную похлебку человѣческаго счастія, общаго блага и другихъ измышленій позитивистовъ. Въ позитивномъ понятіи человѣчества нѣтъ большаго качественнаго содержанія, большей цѣнности, чѣмъ въ отдѣльномъ человѣкѣ, это было бы простымъ сложеніемъ, а дѣйствіе это не призвано для образованія цѣнностей и качествъ. Человѣкъ не можетъ и не долженъ, если не хочетъ потерять своего человѣческаго облика, служить себѣ, какъ позитивному факту, или служить ближнему, такому же факту, или той суммѣ ближнихъ, которая обозначается громкимъ словомъ «человѣчество». Человѣчество, состоящее изъ моихъ ближнихъ, это плоскость безъ единой вершины; любить его и служить ему «я» не могу, если нѣтъ третьяго, высшаго, чѣмъ одинъ и другой человѣкъ, сверхчеловѣческаго, высокой горы, на которую намъ всѣмъ надо подняться. Эгоизмъ и альтруизмъ, между которыми колеблются всѣ позитивныя теоріи, одинаково жалки, ничтожны и плоски, одинаково не доросли до того сознанія, что человѣческая личность выше эгоизма и альтруизма, выше «моихъ» и «чужихъ» интересовъ, что призвана она служить чему-то третьему, индивидуально и универсально воплощать сверхчеловѣческое, которое нельзя получить никакими сложеніями, никакими количественными комбинаціями. На этомъ третьемъ, не моемъ человѣческомъ и не другомъ человѣческомъ, покоится высшее достоинство, абсолютная цѣнность всякаго человѣческаго *я*. Гордиться въ себѣ человѣкъ можетъ только тѣмъ, что его возвышаетъ въ собственныхъ глазахъ, что ведетъ его отъ природнаго состоянія къ сверхприродному.

Просто любить ближняго нельзя, нельзя и признать въ немъ родную человѣческую природу; «я» могу любить въ немъ лишь то третье, которое выше насъ и котораго мы являемся индивидуальнымъ образомъ; путь отъ человѣка къ человѣку только черезъ Единое, только Единое можно любить, только Его и можно любить въ каждомъ человѣкѣ. Организовать взаимныя отношенія

людей такъ, чтобы человѣкъ человѣку былъ не волкъ, а братъ, можно только на началѣ сверхчеловѣческомъ, во имя Единаго, Высочайшаго, и организація эта предполагаетъ цѣли супранатуральныя. Это глубже всего поняла христіанская философія.

Для всего вышесказаннаго можно найти чисто психологическія иллюстраціи. Какихъ бы теорій, самыхъ даже позитивныхъ, ни держался человѣкъ, третье, высшее, чѣмъ онъ и ближній его, живетъ въ его душѣ, хотя является подъ разными именами. Когда человѣкъ служитъ какой-нибудь «идеѣ», соціализму, прогрессу, наукѣ, искусству, истинѣ или справедливости, онъ ставитъ эту «идею» выше себя и своего ближняго, выше человѣка и человѣчества; она будетъ для него психологическимъ выраженіемъ сверхчеловѣческаго, третьяго по сравненію съ нимъ и со всякимъ другимъ. Этого третьяго такъ мучительно жаждалъ Ницше, когда говорилъ, что нужно дальняго любить больше, чѣмъ ближняго, вещи и призраки больше людей, когда онъ создавалъ свой образъ сверхчеловѣка. Но если этотъ далекій сверхчеловѣкъ есть только біологически усовершенствованный человѣкъ, передвинутый впередъ во времени. то ничтожность результата не соотвѣтствуетъ грандіозности исканія. Было бы жалкимъ самоутѣшеніемъ довольствоваться приростомъ мускуловъ, количественнымъ прибавленіемъ къ человѣку. Сверхчеловѣческое у Ницше, не по замыслу, а по выполненію,—все то же человѣческое позитивистовъ, но художественно опоэтизированное. Гордая мечта о человѣкобогѣ, дорогая для новаго человѣчества, можетъ имѣть только одинъ достойный смыслъ—смыслъ движенія человѣка къ Богу, вверхъ отъ природы. Натуралистическій человѣкобогъ есть ничего не значущее измышленіе. *Я* не хочу быть средствомъ, орудіемъ другихъ *я*, равноцѣнныхъ мнѣ, и всего человѣчества, состоящаго изъ такихъ же я, и сверхчеловѣка, только болѣе сильнаго, но не болѣе цѣннаго, это противорѣчило бы моему достоинству, моей самоцѣльности. Сверхчеловѣчество Ницше и будущее счастливое и гармоническое человѣчество позитивной религіи не могутъ заставить меня выйти изъ моего *я*, перейти къ другимъ, принять участіе въ коллективномъ прогрессѣ: все это слишкомъ человѣческое, плоское, все это цѣнности мнимыя.

Свободный человѣческій духъ, самобытная субстанція, не можетъ полагать свой долгъ и свое призваніе въ подчиненіи внѣшней ей природѣ, внѣшнему соціальному цѣлому, именуемому человѣчествомъ; это кореннымъ образомъ противорѣчитъ заложеннымъ

въ насъ индивидуалистическимъ тенденціямъ и такъ восторжествовалъ бы только механическій, чуждый намъ универсализмъ; достоинство и призваніе *личности* въ томъ, чтобы признать высшимъ и сверхчеловѣческимъ только внутреннее, имманентное нашей природѣ, какую-то духовную субстанцію, съ которой каждый внутренно связанъ самыми интимными, самыми индивидуальными нитями, во имя ея только и можно увидѣть брата въ другомъ человѣкѣ и соединиться въ гармоническое цѣлое; человѣчество должно быть организовано не извнѣ, насильственно, путемъ муштровки и приспособленія человѣческой личности къ человѣческому обществу, а изнутри, свободно, путемъ самочиннаго, изъ самой глубины человѣка идущаго воплощенія въ жизнь сверхчеловѣческаго. Метафизическая связь субстанцій, въ силу которой онѣ составляютъ міровое цѣлое,—космосъ, можетъ быть только въ единой, высочайшей субстанціи, въ которой дана полнота всякаго бытія и къ которой вся множественность міра, всѣ индивидуальности тяготѣютъ, какъ къ предѣльному совершенству и силѣ, къ окончательному своему утвержденію. Тутъ индивидуальное и универсальное перестаютъ быть началами противоборствующими.

Позитивная теорія прогресса мыслитъ безконечное совершенствованіе, какъ отсутствіе конца во времени; въ движеніи этомъ все будетъ количественно приростать, но никогда не будетъ создано «новое небо и новая земля». Гегель называлъ не имѣющій конца прогрессъ дурною безконечностью. Настоящая, хорошая безконечность не въ отсутствіи конца во времени, а въ преодолѣніи всякаго времени и всякаго конца, въ безвременности. Не можетъ быть соприкосновенія съ вѣчностью въ этой скучной перспективѣ временнаго движенія съ его малыми улучшеніями. Это одно изъ коренныхъ противорѣчій позитивной теоріи прогресса.

V.

Мы видѣли, что проблема прогресса можетъ быть поставлена и рѣшена только метафизически. Прогрессъ предполагаетъ единое,—сверхчеловѣческое, высшее по сравненію съ человѣкомъ и другими людьми,—человѣчествомъ, то третье, во имя котораго человѣкъ для человѣка не волкъ, а братъ, въ силу котораго возможно общеніе духовныхъ индивидуальностей, это цѣль и источникъ цѣнностей. Но для опредѣленія истиннаго смысла прогресса намъ

нужно обратиться къ основной идеѣ того новѣйшаго идеализма, который мы пытаемся характеризовать, къ идеѣ *свободы*. На анализѣ свободы мы должны еще разъ показать несостоятельность позитивизма и необходимость метафизики.

Философія будущаго должна быть названа философіей свободы. Свобода есть одинаково религіозно-метафизическая и соціально-политическая идея, и истинная философія будетъ философіей освобожденія. Не позитивисты выработали идею свободы какъ въ философскомъ, такъ и въ политическомъ смыслѣ этого слова [1]). Позитивисты часто бываютъ практически безпредѣльно преданы свободѣ и готовы жизнь свою за нее положить, но теоретически это всегда для нихъ звукъ пустой, и они не способны понять задачу человѣческой жизни и человѣческой исторіи, какъ освобожденія; для нихъ цѣлью является побѣда надъ природой, соціальная организація людей, счастіе и удовлетвореніе, все, что угодно, но свобода пробирается къ нимъ лишь контрабанднымъ путемъ. Позитивизмъ безсиленъ дойти до той высоты, чтобы признать, что свобода выше счастія и довольства, выше крѣпкихъ устоевъ жизни, выше можетъ быть самой жизни, что свобода— Богъ, что *Богъ — абсолютная свобода, какъ сущее.* Позитивизмъ никогда не пойметъ, что задача человѣчества, его міровая миссія, —не устроеніе и организація жизни для блага людей, а освобожденіе, что поэтому человѣкъ долженъ служить не своему довольству или довольству своего ближняго, а свободѣ во имя Высочайшаго, во имя свободы абсолютной; крѣпкое зданіе, въ которомъ устраивается человѣчество, есть лишь временное средство. Тутъ разница огромная.

Настоящій послѣдовательный позитивизмъ долженъ выбросить изъ своего лексикона слово свобода; онъ ничего не можетъ противопоставить необходимости, природѣ, внѣшнему насилію. Позитивизмъ и полупозитивизмъ, подъ которымъ я понимаю неокантіанство, бились надъ тѣмъ, чтобы спасти свободу, такъ какъ чувствовали, что безъ нея исчезаетъ вся краса жизни, но ничего изъ этого не вышло. Гносеологическія попытки дать чисто отрицательное истолкованіе свободѣ, какъ противоположнаго необходимости, не могутъ никого удовлетворить и имѣютъ лишь методологическое значеніе. И тутъ, какъ и вообще въ философіи, чув-

---

[1]) Теперь слишкомъ часто забываютъ, что декларація правъ человѣка и гражданина была написана метафизическимъ разумомъ.

ствуется настоятельная необходимость стать на точку зрѣнія онтологическую, раскрыть тѣ метафизическія предположенія, которыя заключены въ идеѣ свободы. Мы не можемъ успокоиться ни на отрицательномъ и иллюзіонистическомъ ученіи о свободѣ неокантіанцевъ, ни на старо-кантіанскомъ ученіи объ умопостигаемомъ характерѣ. Особенно возмутительны всѣ эти полицейскіе, чисто внѣшніе аргументы въ защиту свободы, какъ чего-то нужнаго и полезнаго, безъ чего падаетъ различіе между добромъ и зломъ, умолкаетъ голосъ совѣсти, теряетъ значеніе наказаніе и т. п.; такой ходъ доказательствъ не достоинъ философіи. Пора уже перейти къ положительному пониманію свободы,—свободы, какъ бытія. Нетрудно будетъ показать, что свобода тѣсно связана съ признаніемъ духовныхъ субстанцій, ни изъ чего не выводимыхъ, индивидуально неразложимыхъ, изъ нѣдръ своихъ развивающихъ творческую энергію. Если свободу можно противополагать природѣ и бытію эмпирическому, то ни въ коемъ случаѣ нельзя ее противополагать субстанціональному бытію духа. Свобода есть *субстанціональная мощь*, творческая сила духовнаго существа, отъ себя созидающаго будущее. Это пониманіе свободы связано съ особой теоріей причинности, съ чисто метафизическимъ ученіемъ о причинности, какъ причиненіи, созиданіи слѣдствій активнымъ духовнымъ субстратомъ. Тогда устанавливается тѣсная связь между категоріями свободы, причинности и субстанціи[1]). Все это нисколько не будетъ противорѣчить условному научному пониманію причинности, какъ функціональнаго отношенія, и остроумная попытка Маха окончательно изгнать изъ научнаго знанія метафизическія притязанія, связанныя съ причинностью, можетъ только расчистить почву для метафизическаго знанія.

Но свобода есть сила ирраціональная и можетъ творить какъ добро, такъ и зло, какъ разумное, такъ и неразумное; она мыслима лишь при волюнтаристическомъ и алогическомъ, сверхраціональномъ пониманіи бытія. Для раціоналиста, все равно позитивиста или метафизика, подчиняющаго все раціональному опыту или раціональному, «малому» разуму, свобода есть непостижимая и страшная тайна. Раціоналистъ всегда пытается прикрѣпить свободу къ необходи-

[1]) Лучшее въ современной философской литературѣ изслѣдованіе вопроса о причинности и свободѣ можно найти у Л. Лопатина во II т. его „Положительныхъ задачъ философіи". См. также интересныя статьи С. Аскольдова „Въ защиту чудеснаго" въ „Вопросахъ философіи и психологіи".

мости; онъ боится свободы, этой темной глубины бытія, изъ которой въ мірѣ родилось не только добро, но и зло. Раціоналистъ и позитивистъ никогда не поймутъ, что необходимое добро не имѣетъ цѣны, внутренно противорѣчиво и даже отвратительно, что только *свободное добро* можетъ быть признано высочайшей цѣнностью, только добро, прошедшее черезъ всю міровую трагедію, черезъ свободное отпаденіе и отрицаніе достигшее царства Божьяго.

Но свобода индивидуальныхъ субстанцій относительна; онѣ связаны множествомъ другихъ субстанцій низшей природы, и прогрессивное разрушеніе этой необходимости и насилія наполняетъ собою исторію человѣчества. Смыслъ свободы заключается въ такомъ самоопредѣленіи и творчествѣ духовныхъ субстанцій, при которомъ изъ міра образуется космосъ, а не хаосъ, иначе индивидуальный духъ попадаетъ въ насильственную зависимость, связывается. *Освобожденіе есть уничтоженіе зависимости отъ множества самобытныхъ субстанцій, составляющихъ для насъ „природу“, и достигается оно такимъ направленіемъ внутренней свободы нашей, при которомъ изъ міра создается Царство Божіе.* Отношеніе связанной множественности къ единому, а къ этому сводится вся суть бытія, разрѣшается освобожденіемъ всей множественности по образу абсолютной свободы Единаго. Эта метафизическое освобожденіе находитъ себѣ отраженіе въ томъ отрывкѣ бытія, который мы называемъ человѣческой исторіей; эта исторія наполнена значками и символами метафизическаго освобожденія бытія, метафизической трагедіи, въ которой дѣйствуютъ, борятся и страдаютъ духовныя существа разныхъ градацій.

Мы приходимъ къ пониманію историческаго прогресса, какъ освобожденія, имѣющаго смыслъ матафизическій и религіозный. Человѣчество должно творческимъ усиліемъ освободить себя и міръ. Свобода человѣческой личности, ея права имѣютъ абсолютное, трансцендентное значеніе. Борьба за свободу и право окрашивается въ цвѣтъ вѣчности; въ свободѣ мы «соприкасаемся мірамъ инымъ». Свобода выше счастья, выше устроенія жизни, выше міра, это цѣнность безпредѣльная и не передъ чѣмъ она не можетъ склониться, такъ какъ Единое Высочайшее есть абсолютная свобода. Позитивисты и утилитаристы всѣхъ оттѣнковъ хотятъ устроить человѣчество, сдѣлать его благополучнымъ, создать царство обыденности и думаютъ такимъ образомъ пройти мимо трагизма жизни, заложеннаго въ метафизической сущности міра,

въ отношеніе множественности къ единому. Поэтому ихъ пониманіе прогресса плоско; ихъ сковываетъ мѣщанская ограниченность; для нихъ свобода не обладаетъ самоцѣнностью: она только средство для благополучія, и съ точки зрѣнія позитивизма ничего нельзя возразить противъ того, чтобы продать свободу за удобное зданіе, въ которомъ поселится человѣческое счастіе.

Для насъ свобода личности есть верховный принципъ общежитія; права личности имѣютъ своимъ источникомъ не положительное право, не государство, не коллективную общественную единицу, властную ихъ давать и отнимать, а метафизическое существо человѣка, поэтому свобода и права личности не могутъ быть расцѣниваемы по утилитарнымъ и государственнымъ соображеніямъ, не могутъ отчуждаться во имя иного бога, бога насилія, а не свободы [1]). Никакіе твердые государственные и общественные устои, создающіе человѣческое удовлетвореніе и спокойствіе, не могутъ быть поставлены выше свободы человѣческой. Многіе, слишкомъ многіе разсуждаютъ такъ, какъ разсуждалъ Великій Инквизиторъ у Достоевскаго: они знаютъ способъ, какъ сдѣлать людей довольными и счастливыми, какъ устроить ихъ на землѣ, все равно, будетъ ли этотъ способъ католицизмомъ, соціализмомъ или другой системой успокоенія, и вотъ они готовы распять того, кто явится къ нимъ со словомъ безпредѣльной свободы; они боятся окончательной свободы, они часто клялись ея именемъ, но проклянутъ ее, если она помѣшаетъ имъ построить теплое и удобное зданіе для счастливаго человѣчества. Тутъ нужно сдѣлать окончательный выборъ—свобода или довольство; прогрессъ, какъ развитіе свободы, переходящей всѣ грани нашего опыта, или прогрессъ, какъ устроеніе и успокоеніе человѣчества, развитіе счастливой обыденности. И еще выборъ: признать права личности, какъ неотъемлемыя, абсолютныя, невыводимыя извнѣ, изъ коллективной воли, или права личности, какъ средство, подлежащее утилитарной расцѣнкѣ, имѣющее своимъ источникомъ соціальное цѣлое. Борцы за права человѣка, за свободу человѣческую должны признать наконецъ, что дорогія имъ идеи и права—насквозь метафизичны и окончательно должны предпочесть свободу устроен-

[1]) Эта основная для насъ точка зрѣнія ведетъ къ отрицанію всѣхъ формъ государственнаго позитивизма, всѣхъ государственныхъ теорій права и къ утвержденію естественно-правовой теоріи государства. Въ основаніи общества для насъ лежитъ *право* въ идеалистическомъ смыслѣ этого слова. См. статью П. Новгородцева въ „Проблемахъ идеализма“.

ному счастію, право—соціальному и государственному утилитаризму.

Свобода соціально-политическая самымъ неразрывнымъ образомъ связана съ свободой метафизической, на ней покоится и ей предполагается. Если человѣкъ не есть свободное по своей метафизической природѣ существо, самобытный духъ, если онъ случайный отрывокъ процессовъ природы, если онъ цѣликомъ выводится изъ естественной и соціальной среды, то тогда можно говорить объ его приспособленіи къ средѣ, которымъ совершенствуется его организація, о воспитаніи его для соціальнаго цѣлаго, которымъ увеличивается его благополучіе, но нельзя говорить языкомъ свободы. Разъ навсегда нужно прекратить разговоры о той жалкой иллюзорной свободѣ, которая есть продуктъ необходимости, нельзя называть великимъ именемъ свободы простое отсутствіе внѣшнихъ стѣсненій, которое должно явиться результатомъ приспособленія людей къ общежитію. Бороться за свободу, жаждать свободы, видѣть въ ней величайшую цѣнность можетъ только существо свободное по своей внутренней природѣ, по своему назначенію и призванію въ мірѣ, образъ и подобіе высшаго свободнаго бытія, которое оно можетъ противополагать внѣшнему для себя, связанному природному бытію. Свобода можетъ войти въ нашъ связанный міръ только изъ свободнаго источника, только отъ духа, въ которомъ заложена величайшая потенція свободы: свобода, какъ мощь, и шествіе свободы въ мірѣ упирается въ мощь абсолютную, образъ той высочайшей свободы, въ которой міръ превращается въ свободную гармонію. Предѣльнымъ идеаломъ общежитія для насъ можетъ быть только окончательное устраненіе отношеній властвованія и насилія между людьми и замѣна ихъ окончательно свободнымъ, внутреннимъ союзомъ. Практика позитивистовъ безконечно выше ихъ теоріи, и мы хотѣли бы, чтобы ихъ теорія сдѣлалась достойной ихъ практики, чтобы великой борьбѣ за освобожденіе соотвѣтствовала философія свободы.

VI.

Въ своей статьѣ я сдѣлалъ попытку въ основныхъ чертахъ характеризовать суть новѣйшаго русскаго идеализма; но сдѣлалъ это индивидуально, согласно личному своему пониманію. Выводы получились слѣдующіе: наше идеалистическое движеніе вполнѣ національно и самобытно; оно пытается рѣшить на почвѣ тради-

цій, завѣщанныхъ намъ исторіей философской мысли, проблему личности и проблему прогресса и приводитъ къ философіи свободы и освобожденія. Я думаю, что не безъ основанія можно было бы назвать наше молодое и не окрѣпшее еще идеалистическое движеніе своеобразнымъ русскимъ романтизмомъ, тѣсно сросшимся съ освободительными стремленіями нашей эпохи. Романтизмъ можетъ принимать очень разнообразныя формы и нѣкоторыя черты романтизма прошлыхъ временъ погребены навѣки; но есть въ романтизмѣ и что-то вѣчное: въ немъ узнается трагическая сущность человѣческой природы, въ немъ находятъ себѣ опоэтизированное выраженіе наши неискоренимыя религіозныя стремленія и чаянія. Мы хотѣли бы сохранить и передать будущему эти наши національныя черты мятежности и тревоги, эту упорную работу надъ проклятыми вопросами, это неустанное исканіе Бога и невозможность примириться съ какой бы то ни было системой успокоенія, съ какимъ бы то ни было мѣщанскимъ довольствомъ. Романтизмъ—здоровое явленіе, поскольку онъ есть реакція противъ чисто разсудочной культуры.

Но мы многому научились и ничего не забыли, поэтому мы не можемъ повторять ошибокъ старой романтики. Мы не противополагаемъ своего направленія позитивной наукѣ и реалистической политикѣ, наоборотъ, съ нашей точки зрѣнія и позитивизмъ въ наукѣ, и реализмъ въ политикѣ должны быть усилены, такъ какъ въ научныхъ и политическихъ утопіяхъ мы не считаемъ возможнымъ искать Бога. Эта клевета на идеалистовъ, что они будто бы отрицаютъ науку и отворачиваются отъ земли съ происходящей на ней суровой борьбой, должна быть наконецъ окончательно отвергнута. Мы никогда не раздѣляли неба и земли; мы думаемъ, что такъ называемая земная жизнь вся наполнена метафизической природой людей; мы особенно подчеркиваемъ, что трансцендентное для насъ не далекое, чуждое и оторванное отъ всего хода нашей жизни, а наоборотъ близкое, родное, присутствующее въ каждомъ актѣ нашей жизни. Мы хотѣли бы только охранить миссіонистскія чаянія, національныя и общечеловѣческія, связанныя съ борьбой за свободу, отстоять *смыслъ* свободы. И исторически знаменательно, что эти стремленія наши совпали не съ упадкомъ, а съ общественнымъ подъемомъ нашей родины, съ ростомъ надеждъ на лучшее будущее.

А. С. Хомяковъ, какъ философъ [1])

Теоретическій глава славянофиловъ,—А. С. Хомяковъ по справедливости долженъ быть признанъ однимъ изъ крупнѣйшихъ русскихъ умовъ. Огромныя умственныя силы Хомякова были оцѣнены современными ему противниками западническаго лагеря [2]). Человѣкъ необыкновенно многосторонній, философъ, богословъ, историкъ, публицистъ и поэтъ, Хомяковъ является видной фигурой эпохи 40-хъ годовъ, столь богатой яркими дарованіями. И вмѣстѣ съ тѣмъ Хомякова не знаютъ и не читаютъ, онъ забытъ и не оцѣненъ. Цѣлыя поколѣнія русской интеллигенціи отъ Хомякова отдѣляли его славянофильскія заблужденія, съ которыми исторически ассоціировались слишкомъ тягостныя для насъ впечатлѣнія. Нѣкоторыя стороны славянофильскаго ученія Хомякова были захвачены нечистыми руками и отъ прикосновенія ихъ были загублены мессіонистскія мечты о высокомъ призваніи русскаго народа; вѣра въ самобытную національную культуру, въ національное долженствованіе наше превратилась въ проповѣдь человѣконенавистничества и насильничества. Романтикъ и идеалистъ,—Хомяковъ съ ужасомъ долженъ былъ бы отвернуться отъ этихъ «русскихъ собраній». Дорогой цѣной искупаетъ этотъ большой человѣкъ, такъ беззавѣтно любившій свою Россію и вѣрившій въ ея великое творческое будущее, свой грѣхъ передъ будущимъ Россіи—идеализацію отсталыхъ формъ жизни, пытавшуюся приковать творчество національнаго духа къ этимъ заставнымъ формамъ. Проглядѣли все, что было у Хомякова значительнаго и цѣннаго, дѣйствительно пророческаго для нашей національной культуры. Я предполагаю въ своей замѣткѣ дать оцѣнку Хомякова исключительно, какъ философа.

---

[1]) Напечатано въ „Мірѣ Божьемъ" 1904 г. Іюль.

[2]) Герценомъ въ „Былое и думы".

Философскія статьи Хомякова, несмотря на ихъ отрывочный и несистематическій характеръ, представляютъ выдающійся интересъ и ничѣмъ нельзя оправдать игнорированіе Хомякова въ исторіи нашей философской мысли [1]). Философское міровоззрѣніе Хомякова сложилось въ духовной атмосферѣ германскаго классическаго идеализма, мысль его неустанно работала надъ философіей Шеллинга и Гегеля. Величественная система гегелевскаго панлогизма была предѣльной точкой въ развитіи германскаго идеализма. Дальше нельзя было идти, крушеніе системы Гегеля было серьезнымъ кризисомъ для философіи вообще, и вотъ Хомяковъ задумался надъ тѣми коренными недостатками и противорѣчіями, которые привели европейскую философскую мысль къ полному крушенію. И Хомяковъ далъ блестящую и глубокомысленную критику гегеліанства, критику раціонализма, этого изначальнаго грѣха всей почти европейской философіи, и ясно созналъ необходимость перехода отъ абстрактнаго идеализма, превращавшаго бытіе въ ничто, къ конкретному спиритуализму. Эти зачатки конкретнаго спиритуализма дѣлаютъ Хомякова родоначальникомъ самостоятельной русской философіи, такъ блестяще потомъ представленной Вл. Соловьевымъ. Соловьевъ по справедливости долженъ былъ бы назвать Хомякова своимъ непосредственнымъ предшественникомъ.

Прежде всего посмотримъ, какъ Хомяковъ критиковалъ Гегеля. «*Сущее*,—говоритъ онъ,—должно быть совершенно отстранено. Само понятіе, въ своей полнѣйшей отвлеченности, должно было все возродить изъ собственныхъ нѣдръ. Раціонализмъ или логическая разсудочность должна была найти себѣ конечной вѣнецъ и Божественное освященіе въ новомъ созданіи цѣлаго міра. Такова была огромная задача, которую задалъ себѣ германскій умъ въ Гегелѣ, и нельзя не удивляться той смѣлости, къ какою онъ приступилъ къ ея рѣшенію» [2]). «Логику Гегеля слѣдуетъ назвать *воодухотвореніе отвлеченнаго бытія*. Таково бы было ея полнѣйшее, кажется, никогда еще невысказанное опредѣленіе. Никогда такой страшной задачи, такого дерзкаго предпріятія не

---

[1]) Важнѣйшія философскія статьи Хомякова помѣщены въ первомъ томѣ собранія его сочиненій: „По поводу Гумбольта", „По поводу отрывковъ, найденныхъ въ бумагахъ И. В. Кирѣевскаго", „О современныхъ явленіяхъ въ области философіи", „Письмо о философіи къ Ю. Ѳ. Самарину". Богословскія работы Хомякова составляютъ второй томъ собранія сочиненій, но ихъ я не предполагаю касаться.

[2]) См. „Соч. Хомякова", т. I, стр. 267.

задавалъ себѣ человѣкъ. Вѣчное, самовозрождающееся твореніе изъ нѣдръ отвлеченнаго понятія, не имѣющаго въ себѣ никакой сущности»[1]). Хомяковъ такъ формулируетъ ту точку, на которой остановилось философское движеніе въ Германіи: «возсозданіе цѣльнаго разума (т.-е. духа) изъ понятій разсудка. Какъ скоро задача опредѣлила себя такимъ образомъ (а собственно таковъ смыслъ гегелевской дѣятельности), путь долженъ былъ прекратиться: всякій шагъ былъ невозможенъ»[2]). И дальше: «общая ошибка всей школы, еще не ясно выдающаяся въ ея основателѣ —Кантѣ и рѣзко характеризующая ея довершителя—Гегеля, состоитъ въ томъ, что она постоянно принимаетъ движеніе понятія въ личномъ пониманіи за тождественное съ движеніемъ самой дѣйствительности»[3]). «Нельзя было начать развитіе съ того субстрата, или лучше сказать, съ того отсутствія субстрата, отъ котораго отправлялся Гегель; отъ этого цѣлый рядъ ошибокъ, смѣшеніе личныхъ законовъ съ законами міровыми; отъ этого также постоянное смѣшеніе движеній критическаго понятія съ движеніемъ міра явленій, несмотря на ихъ противоположность; отъ этого и разрушеніе всего титанскаго труда. Корень же общей ошибки Гегеля лежалъ въ ошибкѣ всей школы, принявшей разсудокъ за цѣлость духа. Вся школа не замѣтила, что, принимая понятіе за единственную основу всего мышленія, разрушаетъ міръ: ибо понятіе обращаетъ всякую, ему подлежащую, дѣйствительность въ чистую, отвлеченную возможность»[4]). Хомяковъ глубоко понялъ невозможность дальнѣйшаго развитія философіи по раціоналистическому, разсудочному, отвлеченному пути, такъ какъ путь этотъ приводитъ къ абсолютному ничто, превращаетъ міръ въ тѣнь тѣни. Нужно выйти изъ этого безысходнаго круга понятій къ бытію, искать субстрата, сущаго. Гегель сдѣлалъ грандіозную попытку вдохнуть въ отвлеченныя идеи живой духъ, но оказалось невозможнымъ создать міръ сущаго раціоналистической дедукціей понятій.

Хомяковъ превосходно объясняетъ роковую неизбѣжность

[1]) Тамъ же, стр. 268. Честь этого глубокаго проникновенія въ духъ гегелевской философіи Хомяковъ долженъ раздѣлить съ И. В. Кирѣевскимъ, философскія мысли котораго онъ извлекаетъ изъ найденныхъ въ бумагахъ отрывковъ.

[2]) Стр. 291.

[3]) Стр. 296.

[4]) Стр. 299.

перехода гегеліанства въ матеріализмъ, который фактически произошелъ въ нѣмецкой философіи и былъ показателемъ болѣзненнаго ея кризиса. «Критика сознала одно: полную несостоятельность Гегельянства, силившагося создать міръ безъ субстрата. Ученики его не поняли того, что въ этомъ то и состояла вся задача учителя, и очень простодушно вообразили себѣ, что только стоитъ ввести въ систему этотъ недостающій субстратъ, и дѣло будетъ слажено. Но откуда взять субстратъ? Духъ очевидно не годился, во-первыхъ потому, что самая задача Гегеля прямо выражала себя, какъ исканіе процесса, созидающаго духъ; а во-вторыхъ и потому, что самый характеръ Гегелева раціонализма, въ высшей степени идеалистическій, вовсе не былъ спиритуалистическимъ. И вотъ самое отвлеченное изъ человѣческихъ отвлеченностей,—Гегельянство,—прямо хваталось за вещество и перешло въ чистѣйшій и грубѣйшій матеріализмъ. Вещество будетъ субстратомъ, а затѣмъ система Гегеля сохранится, т.-е. сохранится терминологія, большая часть опредѣленій, мысленныхъ переходовъ, логическихъ пріемовъ и т. д., сохранится однимъ словомъ то, что можно назвать фабричнымъ процессомъ Гегелева ума. Не дожилъ великій мыслитель до такого посрамленія; но, можетъ быть, и не осмѣлились бы его ученики на такое посрамленіе учителя, если бы гробъ не скрылъ его грознаго лица» [1]). Это очень интересная страница въ исторіи человѣческой мысли. Такъ сложился «діалектическій матеріализмъ», владѣющій и до сихъ поръ многими умами, или вѣрнѣе, сердцами,—это странное и логически несостоятельное сочетаніе идей, взаимно исключающихъ одна другую. Діалектика предполагаетъ панлогизмъ, діалектическая логика вещей немыслима при принятіи матеріальнаго, вещественнаго субстрата, это было бы чудовищнымъ логизированіемъ матеріи, которое дѣлаетъ матеріалистовъ такими же раціоналистами, какъ и идеалисты, и указываетъ на невозможность, внутреннюю несостоятельность матеріализма. Все это Хомяковъ понималъ лучше многихъ людей нашего времени, претендующихъ на званіе философовъ. «Вся школа, которой Фейербахъ служитъ блистательнымъ средоточіемъ, считаетъ себя Гегельянскою, а между тѣмъ посмотрите на ея отношенія къ основнымъ положеніямъ Гегеля. Кантъ говорилъ, что *вещи въ ней самой знать не можемъ*. Гегель гово-

[1]) Стр. 302.

рилъ, что *вещь въ себѣ самой вовсе не существуетъ, а существуетъ только въ понятіи*[1]). У него это положеніе не случайно, не вводное, а коренное и прямо связанное съ самымъ основаніемъ его философіи; ибо вся его система есть не что иное, какъ возможность понятія, развивающаяся до всего разнообразія дѣйствительности и завершающаяся дѣйствительностью духа. И вотъ у его учениковъ *вещь* вообще является какъ общій субстратъ, и именно *вещь въ себѣ самой*, не какъ самоограничивающееся понятіе и даже не какъ предметъ понятія, а именно въ себѣ самой. Вы видите, что я былъ правъ, говоря что ново-нѣмецкая школа, мнимо Гегельянская, взяла отъ учителя только, такъ сказать, фабричный процессъ мышленія и терминологическія графы, будучи въ то же время совершенно чуждою его духу и смыслу. Понятіе безъ субстрата, или возможность быть понятіемъ, переходящая въ дѣйствительность помимо чего-нибудь понимаемаго и чего-нибудь понимающаго, такова была задача Гегеля, и объ ней-то вообще Шеллингъ сказалъ, что это мысль, въ которой ничто не мыслится. Для осуществленія всей системы, хотя разумѣется съ полнымъ ея извращеніемъ, введено было новое начало—вещь, какъ вещество вообще. Устранено ли было, по крайней мѣрѣ, то обвиненіе, которое падало на первоначальный, настоящій Гегелизмъ, т.-е. получена ли мысль, въ которой что-нибудь мыслится?»[2]). «Когда школа въ своемъ послѣднемъ, Гегелевскомъ развитіи дошла до окончательнаго отрицанія какого бы то ни было субстрата, понятно, что ея послѣдніе ученики, чтобы спасти погибающее ученіе, съ которымъ они срослись всѣми привычками ума, рѣшились ввести въ него субстратъ самой осязательной, самой противоположной той отвлеченности, отъ которой гибла система учителя, и не позаботились спросить у себя, примиримы ли между собою понятія, которыя они насильно сводили»[3]). «Матеріализмъ не выдерживаетъ ни малѣйшей научной критики; но передъ чистымъ раціонализмомъ онъ имѣетъ то кажущееся превосходство, что представляетъ какой-то (хотя и мнимый) субстратъ и тѣмъ удовлетворяетъ внутреннему требованію дѣйствительности, которое лежитъ въ душѣ человѣка; оба же, и раціонализмъ чистый, и матеріализмъ, суть не что иное, какъ двѣ стороны одной и той же сис-

---

[1]) Это теперь повторяетъ такъ называемая имманентная школа.

[2]) Стр. 303—4.

[3]) Стр. 308.

темы, которую я иначе не могу назвать, какъ системою *нецессарьализма*, иначе безвольности»[1]).

Я сдѣлалъ много выносокъ изъ Хомякова въ виду того большого интереса, который представляютъ его мысли и для нашего времени. Хомяковъ въ этомъ отношеніи нисколько не устарѣлъ: мы стоимъ передъ тѣми же философскими проблемами, мы также живо чувствуемъ несостоятельность раціонализма во всѣхъ его видахъ и формахъ, хотя бы подъ маскою критицизма или эмпиризма, также ищемъ субстрата, — истинно сущаго. Разница лишь въ томъ, что мы критикуемъ теперь не столько Канта, сколько неокантіанцевъ; не столько Гегеля, сколько неогегеліанцевъ, и пережили еще большее количество разочарованій. Хомяковъ предвосхитилъ теорію «мистическаго воспріятія» Соловьева и его «критику отвлеченныхъ началъ», а также и всѣ новѣйшія исканія гносеологическихъ точекъ зрѣнія, преодолѣвающихъ раціонализмъ, эмпиризмъ и критицизмъ. «Вся нѣмецкая критика,—говоритъ онъ.— вся философія Кантовской школы, осталась еще на той ступени, на которую ее поставилъ Кантъ. Она не двинулась далѣе разсудка, т.-е. той аналитической способности разума, которая сознаетъ и разбираетъ данныя, получаемыя ею отъ цѣльнаго разума, и имѣя дѣло только съ понятіями, никогда не можетъ найти въ себѣ критеріума для опредѣленія внутренняго и внѣшняго, ибо имѣетъ дѣло только съ тѣмъ, что уже воспринято и, слѣдовательно, сдѣлалось внутреннимъ. Вы помните, что стараясь отчасти изложить тотъ великій шагъ, который совершенъ былъ нашимъ слишкомъ рано умершимъ мыслителемъ, И. В. Кирѣевскимъ, именно—разумное признаніе цѣльности разума, которая воспринимаетъ дѣйствительныя (реальныя) данныя, передаваемыя ею на разборъ и сознаніе разсудка. Въ этой только области данныя еще носятъ въ себѣ полноту своего характера и признаки своего начала. *Въ этой области, предшествующей логическому сознанію и наполненной сознаніемъ жизненнымъ, не нуждающимся въ доказательствахъ и доводахъ, сознаетъ человѣкъ, что принадлежитъ его умственному міру и что міру внѣшнему*»[2]). Раціонализмъ и эмпиризмъ отвлеченно разсѣкаютъ живое сознаніе и закрываютъ отъ насъ тотъ *опытъ*, въ которомъ непосредственно

[1]) Стр. 312.

[2]) Я подчеркиваю это мѣсто какъ особенно важное для гносеологіи Хомякова и близкое намъ.

дано реальное бытіе, сущее. Я не считаю философски удачными термины «мистическое воспріятіе» или «вѣра». Этотъ опытъ, въ которомъ соприкасается съ сущимъ цѣлостное наше существо, а не раціоналистически разсѣченное, обязателенъ для всѣхъ, возвышается надъ условнымъ противоположеніемъ раціональнаго и эмпирическаго, является источникомъ *метафизическаго* знанія и обрабатывается метафизическимъ разумомъ [1]).

Русская философская мысль стоитъ теперь на распутьи и ей слѣдуетъ помнить, что есть пути уже пройденные и ведущіе въ пустыню. Таковы пути раціонализма, путь кантіанства, съ роковой неизбѣжностью ведущій къ гегеліанству, упирающемуся въ ничто или прозрачное вещество. Для насъ есть только одинъ путь, ведущій къ сознанію сущаго,—путь спиритуализма, очищеннаго отъ всѣхъ грѣховъ раціонализма и отвлеченности. Наша философская мысль вступаетъ на этотъ путь и въ моментъ ея подъема не мѣшаетъ вспомнить о первомъ русскомъ мыслителѣ, указавшемъ вѣрный путь нашей самостоятельной философіи, — объ А. С. Хомяковѣ.

---

1) Часто интеллектуальныя ошибки мѣшаютъ вѣрному истолкованію этого опыта.

Н. К. Михайловскій и Б. Н. Чичеринъ

(О личности, раціонализмѣ, демократизмѣ и проч.) [1])

Этотъ годъ унесъ двухъ крупныхъ людей, занимавшихъ видное мѣсто въ исторіи нашей мысли и нашей общественности,— Н. К. Михайловскаго и Б. Н. Чичерина. Судьба этихъ людей очень различна, до странности противоположна: одинъ былъ «властителемъ думъ» нѣсколькихъ поколѣній русской интеллигенціи и вся жизнь его протекала въ шумныхъ журнальныхъ бояхъ, другой никогда не пользовался популярностью, мало читался и работа его сильной мысли происходила гдѣ-то вдали, не совпадала ни съ однимъ изъ преобладающихъ нашихъ умственныхъ и общественныхъ теченій. И все-таки можно найти что-то общее у этихъ противоположныхъ людей, никогда и ни въ чемъ не сходившихся. Оба они были точно высѣчены изъ цѣльнаго куска гранита, съ твердостью, внушающей величайшее уваженіе, пронесли они свою вѣру черезъ всю жизнь, крѣпко вросли въ свою почву и искренно презирали все колеблющееся и мятущееся, все несогласное съ ихъ разъ навсегда установившимися убѣжденіями. Это—бросающееся въ глаза психологическое сходство между людьми въ соціальномъ отношеніи столь противоположными, но можно продолжить сопоставленіе. И Михайловскій и Чичеринъ были типичными раціоналистами, хотя первый шелъ отъ Конта и утверждалъ раціоналистическій позитивизмъ, второй отъ — Гегеля и создалъ цѣльную систему раціоналистическаго идеализма. Оба они, и Михайловскій, выразитель думъ и стремленій нашей демократической интеллигенціи, и Чичеринъ, барски презиравшій всякую демократію и зараженный буржуазными предразсудками, нашли свой паѳосъ, вдохновлявшій каждую ихъ строчку, въ одномъ и томъ же—въ идеѣ

[1]) Напечатано въ „Новомъ Пути“ 1904. г. Октябрь.

верховенства личности, въ ея самоцѣнности и самоцѣльности. Каждый изъ нихъ по своему защищалъ индивидуализмъ и по своему любилъ свободу, но при всей противоположности философскихъ основъ и соціальныхъ выводовъ оба умершіе мыслители исповѣдывали чисто-раціоналистическій индивидуализмъ и были глубоко чужды ирраціональнымъ индивидуалистическимъ стремленіямъ и бореніямъ мятежнаго духа нашихъ дней.

Сила Чичерина была въ философскомъ обоснованіи индивидуализма, въ замѣчательной философіи права, въ сознаніи метафизической природы либерализма, взятаго въ его идеальной, надъисторической чистотѣ. Отсюда вытекала вся значительность юридической публицистики Чичерина, потому-то такъ и импонируютъ требованія права, исходившія изъ его устъ, что праву онъ придавалъ абсолютный метафизическій смыслъ. Сила Михайловскаго — въ демократическихъ выводахъ изъ индивидуализма. Въ своей блестящей публицистикѣ онъ связалъ запросы интеллигентной личности съ движеніемъ народныхъ массъ и цѣлая эпоха нашей общественности тѣсно срослась въ его именемъ. Почему Михайловскій былъ такъ популяренъ, а Чичеринъ такъ непопуляренъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ будетъ характеризовать нѣкоторыя особенности русской жизни.

Сначала о Михайловскомъ, болѣе близкомъ намъ и родномъ. Мы принадлежимъ къ тому поколѣнію 90-хъ годовъ, которое было выдвинуто новой могучей общественной волной и вступило въ непримиримую борьбу со всѣми старыми направленіями. Борьба велась съ рѣзкостью и безпощадностью зеленой молодости, съ сознаніемъ растущей силы и вѣрили мы беззавѣтно, что будущее принадлежитъ только намъ. Особенно рѣзко и горячо мы спорили съ ветераномъ стараго направленія, послѣднимъ крупнымъ его представителемъ,—Н. К. Михайловскимъ. Въ пылу полемики мы часто бывали несправедливы и даже грубы по отношенію къ этому замѣчательному человѣку. И не понимали мы того, что «были противниками, но очень странными. У насъ была *одна* любовь, но не *одинакая*. И мы, какъ Янусъ, или какъ двуглавый орелъ, смотрѣли въ разныя стороны, въ то время *какъ сердце билось одно*» [1]). У насъ была одна любовь къ свободѣ, билось одно сердце русскаго интеллигента и еще тѣснѣе общей любви связывала насъ

---

[1]) Слова Герцена объ отношеніи между западниками и славянофилами.

одна общая ненависть... Сейчасъ наша родина стоитъ у такого историческаго поворота, что это *одно*, общее, какъ-то особенно чувствуется и особенно хочется положить вѣнокъ на могилу нашего противника, друга и отца—Н. К. Михайловскаго.

Со смертью Михайловскаго какъ бы сошла со сцены цѣлая эпоха въ исторіи нашей интеллигенціи, оторвалась отъ насъ дорогая по воспоминаніямъ частица нашего существа, нашей интеллигентской природы. И каждый русскій интеллигентъ долженъ живо чувствовать эту смерть и долженъ задуматься на могилѣ Н. К. надъ своимъ историческимъ прошлымъ и надъ своими обязанностями передъ будущимъ. Когда-то, въ дни ранней юности всѣ мы зачитывались Михайловскимъ, онъ будилъ нашу юную мысль, ставилъ вопросы, давалъ направленіе нашей проснувшейся жаждѣ общественной правды. Потомъ мы ушли отъ нашего первоначальнаго учителя, переросли его, но бьемся и до сихъ поръ надъ поставленными имъ проблемами, такъ тѣсно сближавшими философію и жизнь. Это очень характерно: Михайловскій никогда не былъ философомъ по способу рѣшенія различныхъ вопросовъ и по недостатку философской эрудиціи, но безпокоили его всю жизнь именно филосовскіе вопросы и у порога его сознанія уже поднимался бунтъ противъ ограниченности позитивизма. Въ этомъ онъ былъ типичнымъ русскимъ интеллигентомъ, полнымъ философскихъ настроеній, но лишеннымъ философской школы и связаннымъ предразсудками позитивизма. Мы любили и любимъ Михайловскаго за ту духовную жажду, которая такъ рѣзко отличаетъ русскую интеллигенцію отъ мѣщанства интеллигенціи европейской.

Съ Михайловскимъ насъ нѣкогда раздѣляли разное пониманіе общественнаго развитія Россіи и разныя общественныя программы. Тутъ возгорались самыя сильныя страсти. Теперь многое смягчилось и мы спокойнѣе можемъ оцѣнить общественныя заслуги Михайловскаго, искренняго и глубокаго демократа и борца за личность, хотя попрежнему относимся отрицательно къ народничеству и принимаемъ наслѣдіе марксизма, но критически провѣренное. Одно несомнѣнно: и народничество, и марксизмъ блѣднѣютъ въ своей противоположности передъ великой исторической задачей водворенія права въ нашу жизнь. Теперь мы болѣе всего поставили бы въ упрекъ Михайловскому, что онъ не умѣлъ дать юридической формулировки общественнымъ требованіямъ своей публицистики. Народничество всегда грѣшило слабымъ политическимъ правосознаніемъ и въ 70-е годы даже приводило къ поли-

тическому индифферентизму. Но съ грустью нужно отмѣтить, что и марксисты, которые исторически выступили въ совершенно иными политическими настроеніями, не всегда дооцѣниваютъ огромное самостоятельное значеніе правовыхъ требованій [1]).

Я остановлюсь на одномъ центральномъ пунктѣ литературной дѣятельности Михайловскаго, на томъ, что я назвалъ его паѳосомъ, на идеѣ личности, на его индивидуализмѣ. Тутъ будетъ видно разомъ и наше родство съ Михайловскимъ, и наше глубокое съ нимъ различіе, можетъ быть большее, чѣмъ то, которое создается общественными программами, такъ какъ рѣчь тутъ идетъ о самомъ святомъ святыхъ. Философская позиція Михайловскаго была поистинѣ трагической и безысходной. Онъ велъ идеалистическую борьбу за личность, противополагалъ человѣческую индивидуальность не только природѣ, но и обществу. Мы это готовы всей душой привѣтствовать. Но что такое *личность*, откуда она черпаетъ силы для противоположенія своей *индивидуальности* окружающему? Увы! для позитивиста личность только біологическое понятіе, для раціоналиста личность не имѣетъ индивидуальности. «Личность» Михайловскаго есть біологическая абстракція, это какая-то безличная біологическая нормальность (максимумъ физіологическаго раздѣленія труда внутри индивидуума). Михайловскій вѣрнымъ инстинктомъ протестовалъ противъ притязаній дарвинизма, онъ угадалъ основной грѣхъ натуралистическаго эволюціонизма—игнорированіе *того, что* приспособляется и развивается, неспособность ввести эту внутреннюю творческую активность въ процессъ развитія. Онъ не могъ стать на точку зрѣнія философскаго идеализма и пытался создать нѣчто въ родѣ біологическаго идеализма. Но это вѣдь самообманъ. Личность съ присущей ей творческой энергіей, если стать на точку зрѣнія позитивизма и натурализма, цѣликомъ разлагается на соціальную и природную среду, индивидуальность оказывается случайной игрой біологическихъ и соціальныхъ силъ. Тутъ нечего отстаивать, нечего противополагать внѣшнему міру. Самое страшное испытаніе для всякаго позитивизма (не только въ его крайней натуралистической формѣ, но и со всѣми психологическими коррективами и со всей утонченностью новѣйшаго критицизма)—въ полнѣйшей невозможности съ этой точки зрѣнія не только обосновать

---

[1]) Я имѣю въ виду нѣкоторые печальные предразсудки ортодоксальныхъ марксистовъ, хотя въ общемъ очень высоко оцѣниваю общественно-политическое значеніе движенія, связаннаго съ марксизмомъ.

идею личности, но и просто констатировать ее. Нельзя найти того устойчиваго центра, который образуетъ единство личности, нельзя найти носителя всѣхъ психическихъ состояній и творческихъ актовъ. Философски-сознательный индивидуализмъ совершенно несовмѣстимъ съ позитивизмомъ, а индивидуалистическія настроенія и порывы нужно признать психологическимъ опроверженіемъ позитивизма, вызовомъ ему. Философская теорія личности предполагаетъ существованіе внѣвременнаго и внѣпростанственнаго конкретнаго духа, изъ «природы» и общества невыводимаго и на простѣйшіе элементы неразложимаго. Только сущій индивидуальный духъ, свободный и обладающій творческой энергіей, а не временное соціально-біологическое образованіе, не отрывокъ процесса природы и не случайная игра ощущеній, можетъ возстать противъ внѣшняго міра и противополагать ему свои абсолютныя права. У Михайловскаго было несомнѣнное тяготѣніе къ метафизическому индивидуализму, но духовная атмосфера, въ которой онъ выросъ, не позволяла ему порвать съ традиціями и предразсудками позитивизма. Но онъ былъ также несомнѣннымъ раціоналистомъ и тутъ между нами образуется пропасть.

Къ раціоналистическому ученію о личности я еще вернусь, когда буду говорить о Чичеринѣ, но и по поводу раціонализма Михайловскаго нужно сказать нѣсколько словъ. Михайловскій, какъ и всякій раціоналистъ, защищалъ всю жизнь личность безличную, безкрасочную, отвлеченную, общую, защищалъ біологическую абстракцію, лишенную индивидуальности, и это была иронія судьбы надъ «борцомъ за индивидуальность». Подобно всякому раціоналисту, онъ бралъ человѣческую природу не въ ея мистической, сверхъ-раціональной цѣлостности и полнотѣ, онъ бралъ ее отвлеченно, раціоналистически разсѣкалъ, и такимъ образомъ убивалъ живую непосредственную жизнь, соприкасающую насъ съ тайной міра [1]). Полнота переживаній человѣческой личности недоступна для раціоналиста, а только эта полнота приводитъ насъ въ связь съ «иными мірами» и только тутъ мы обрѣтаемъ свою индивидуальность, по существу ирраціональную, неповторимую въ своемъ своеобразіи.

Раціонализмъ слишкомъ боится всего темнаго, таинственнаго, проблематическаго въ человѣческомъ существѣ, всего, что можетъ помѣшать благополучно устроиться, выстроить человѣчес-

[1]) См. статью „О новомъ русскомъ идеализмѣ“.

кія личности въ ряды, нормировать все и вся. Для насъ человѣческая личность есть не біологическая или этико-гносеологическая абстракція, а живой конкретный индивидуальный духъ, въ сверхъ-разумной полнотѣ своей соприкасающійся съ внутреннимъ существомъ міра. Раціонализмъ имѣетъ дѣло всегда съ вторичнымъ, раціонализированнымъ, отвлеченно-разсѣченнымъ сознаніемъ и для него закрытъ путь къ сознанію первичному, живому, переживающему всю полноту бытія. Поэтому-то раціонализмъ, выступающій подъ маской эмпиризма, признаетъ только условный, раціональный, заключенный въ пространственно-временную темницу опытъ, опытъ огороженный высокими стѣнами категорій разума. И боится онъ смотрѣть прямо въ глаза опыту трансцендентному, мистическому, разрывающему всѣ грани и разрушающему всѣ стѣны. Въ нашемъ національномъ духѣ заложены задатки философіи сверхъ-раціонализма, сверхъ-разумности и это сказывается въ нашей мятежности, не вкладывающейся ни въ какія рамы, въ нашей тоскѣ и томленіи по новымъ, «инымъ мірамъ». Основы истиннаго индивидуализма заключены въ философіи и религіи христіанства. Только христіанство поставило любовь и свободу выше всякаго закона и судьбѣ индивидуальнаго человѣка придало абсолютный смыслъ и значеніе. И мы хотѣли бы обрѣсти его вновь, очищеннымъ отъ историческихъ искаженій. И думается мнѣ, что мы имѣемъ большія философскія права объявить «борьбу за индивидуальность», такъ какъ не унизимъ личности отвлеченной раціональной нивеллировкой. Михайловскому простится его раціонализмъ за демократизмъ, за его упорную и неустанную думу о народѣ. Но Чичерину не простили ничего.

Справедливость требуетъ признать Чичерина однимъ изъ самыхъ сильныхъ русскихъ умовъ. Его знанія и сфера его интересовъ были необыкновенно обширны. Но никому онъ не пришелся по вкусу, въ его писательской индивидуальности было что-то непріятное, что-то связывающее, а не освобождающее. Это былъ умъ административный, онъ отдавалъ распоряженія и не терпѣлъ ослушанія, въ умѣ этомъ было что-то слишкомъ доктрическое, а въ натурѣ что-то слишкомъ разсудочное [1]). Порядокъ Чичеринъ любилъ ужасно и въ системѣ его все нашло себѣ мѣсто, все оказалось оправданнымъ и зачисленнымъ по извѣстной категоріи. Читайте его «Науку и религію» (это главный философскій трудъ

[1]) Вл. Соловьевъ назвалъ Чичерина „умомъ по преимуществу распорядительнымъ“.

Чичерина, представляющій цѣлую философскую систему) и васъ непріятно поразитъ, что религіозная проблема трактуется такъ разсудочно, что Богъ оказывается богомъ благоустройства и порядка, что самый рѣшительный, казалось бы, идеализмъ не ведетъ къ новымъ мірамъ, что въ старомъ, ветхомъ мірѣ все остается на прежнемъ мѣстѣ. Религія у него сила консервирующая, а не освобождающая. И консервируетъ она старые экономическіе, семейные, государственные и пр. устои жизни. О рожденіи новыхъ формъ жизни не идетъ и рѣчи. Чичеринъ очень разносторонній и сильный умъ, но у него всегда не хватало творчества и онъ защищалъ ту форму гегельянства, которая считаетъ истину разъ навсегда открытой. И какъ-то тоскливо и душно было жить въ этой раціоналистической темницѣ кантизированнаго гегельянства, тутъ уже прекращались всякія исканія. Раціоналистическая логика все прибрала къ своимъ рукамъ и создала железную дисциплину, ирраціональныя настроенія, для которыхъ открываются всякаго рода бездны, не допускаются. И это была клевета на живого Бога.

Современнымъ идеалистамъ указывали, что они должны были поставить Чичерина въ свою генеалогію. И въ извѣстной степени это, конечно, справедливо. Не мы выдумали метафизическій идеализмъ и хвала Чичерину, что онъ защищалъ его въ самую трудную для этого направленія эпоху. Но есть и большая разница. Чичеринъ никогда не стремился къ новымъ настроеніямъ, къ созданію новаго, преображеннаго человѣка. Онъ создавалъ только систему раціональныхъ идей для утвержденія крѣпкаго строя жизни, незыблемаго познанія, нравственности, государства, семьи и т. д. Этотъ человѣкъ никогда не понималъ *трагедіи*, не допускалъ ее и потому онъ чужой для насъ. Чичеринъ былъ въ сущности консерваторомъ [1]) и всегда былъ чуждъ самымъ дорогимъ для насъ алканіямъ.

Самая сильная сторона Чичерина это его философія права, тутъ мы должны дать высокую оцѣнку его дѣятельности. Чичеринъ былъ блестящимъ защитникомъ теоріи естественнаго права и новѣйшія идеалистическія теченія въ философіи права должны почтить его, какъ самаго главнаго своего предшественника. Позитивизмъ торжествовалъ побѣду и всякій разговоръ объ естествен-

---

[1]) Говорю, консерваторомъ, хотя онъ былъ однимъ изъ самыхъ сильныхъ теоретиковъ либерализма.

номъ правѣ вызывалъ только снисходительную улыбку, а Чичеринъ мужественно отстаивалъ эту старую и вѣчную идею, къ которой опять вернулась человѣческая мысль и которая лежитъ въ основаніи всей общественной философіи. Михайловскій не въ состояніи былъ философски защитить права личности, онъ въ концѣ концовъ долженъ былъ въ противорѣчіи со своимъ индивидуализмомъ выводить ихъ изъ общества, изъ цѣлаго, внѣ личности находящагося и расцѣнивающаго его права. Это удѣлъ всякаго позитивизма: личность не имѣетъ абсолютнаго значенія и присущихъ ея природѣ правъ, она все получаетъ извнѣ, все въ ней расцѣнивается согласно интересамъ внѣшней для нея коллективной единицы. Борецъ за индивидуальность,— Михайловскій не могъ освободить личность отъ рабства внѣшней природы и общества, не видѣлъ того внутренняго метафизическаго существа личности, которое только и можно признать безусловно и безпредѣльно цѣннымъ и противопоставить всякому внѣшнему насилію.

Чичеринъ занимаетъ гораздо болѣе укрѣпленную позицію. Для него человѣческая личность была метафизическимъ существомъ, не выводимымъ изъ естественной и соціальной среды. Права личности коренятся не въ веленіяхъ общества и не въ случайныхъ дарахъ историческаго развитія, а въ метафизической безвременной природѣ человѣка, являются ея непосредственнымъ выраженіемъ. Требованія права это голосъ разума абсолютнаго, универсальнаго Разума. Человѣкъ нравственно-разумное, свободное существо и его метафизическая свобода— источникъ его правъ, которыя должны быть признаны и кристаллизованы въ обществѣ. Чичеринское опредѣленіе права, какъ свободы, есть единственно вѣрное и самое глубокое опредѣленіе. И дѣло только въ томъ, чтобы сдѣлать изъ этого всѣ послѣдовательные выводы. Чичеринъ понялъ метефизическую природу права и глубокую внутреннюю связь свободы политической съ свободой метафизической. Въ немъ было глубоко заложено идеалистическое правосознаніе и уваженіе къ личности, къ ея правамъ и свободѣ, составляло паѳосъ его жизни, его религію. Чичеринъ былъ нашимъ единственнымъ теоретикомъ либерализма и только онъ понялъ глубочайшія идеальныя основы либерализма. Гдѣ достоинство личности еще не признано, гдѣ свобода подвергается поруганію, а права субъективыя не кристаллизовались еще въ правѣ объективномъ, тамъ такой мыслитель и публицистъ долженъ былъ бы особенно почитаться, заслуги его должны были бы быть признаны всѣми. Почему же

Чичерина такъ мало знаютъ, почему онъ никогда не владѣлъ сердцами, не управлялъ мыслями нашей интеллигенціи, всѣмъ существомъ своимъ рвущейся къ свободѣ и праву?

Чичеринъ всю свою жизнь былъ непримиримымъ врагомъ демократіи. Его блестящіе и глубокіе труды переполнены самыми злобными выходками противъ соціальнаго движенія, самымъ грубымъ его непониманіемъ. Непріятно читать тѣ мѣста «Философіи права», въ которыхъ рѣчь идетъ о соціализмѣ, тяжело видѣть, какъ буржуазная ограниченность искажаетъ мысль такого выдающагося мыслителя. Этотъ великій логическій и этическій грѣхъ не могли и не должны были простить Чичерину. Историческія условія сложились такъ, что буржуазный либерализмъ не могъ у насъ имѣть успѣха. Наши освободительныя стремленія окрашивались не только въ демократическій цвѣтъ, но и носили болѣе или менѣе соціальный характеръ. И нельзя найти доступа къ широкимъ кругамъ русской интеллигенціи, если повторять историческое предательство принциповъ либерализма, которое совершено было въ Европы либеральными общественными силами. Съ давнихъ поръ мы впитывали въ себя чувство ненависти и презрѣнія къ буржуазному обществу и этотъ справедливый въ своей основѣ инстинктъ часто приводилъ насъ къ искаженію исторической перспективы въ политикѣ. Мы не умѣли быть реальными политиками и потому не въ состояніи были оцѣнить большого политическаго значенія публицистической дѣятельности Чичерина. Только теперь непосредственная сила жизни толкаетъ насъ на болѣе реалистическій путь и заставляетъ признать сложность и многообразіе способовъ борьбы, неизбѣжность разнаго рода временныхъ соглашеній и временнаго сотрудничества разныхъ общественныхъ силъ [1]). И сейчасъ нужнѣе чѣмъ когда бы то ни было разбить предразсудки двухъ противоположныхъ сторонъ: той, что считаетъ буржуазной самую природу либерализма, и той, что дѣлаетъ изъ принциповъ либерализма буржуазные выводы въ угоду своему классовому своекорыстію.

Слово либерализмъ замарано и обезцѣнено, хотя происходитъ оно отъ величайшаго изъ человѣческихъ словъ, — отъ слова свобода. Если брать принципы либерализма въ ихъ идеальной чистотѣ, въ ихъ надъисторическомъ, безвременномъ значеніи, то они являются прямымъ выраженіемъ метафизической природы чело-

---

[1]) Это писалось еще въ эпоху существованія „Союза освобожденія“, распавшагося послѣ 17 октября.

вѣческой личности, политической формулировкой безусловнаго уваженія къ свободѣ духовнаго существа. Сущность либерализма въ естественныхъ, неотъемлемыхъ, абсолютныхъ по своему источнику *правахъ личности*, въ свободѣ и равенствѣ: осуществленіе либерализма есть замѣна насильственныхъ отношеній между людьми отношеніями свободными и упирается оно въ предѣльный идеалъ— въ союзъ людей, основанный на внутренней свободѣ. Истинный либерализмъ видитъ источникъ правъ личности не въ государственной власти, какова бы она ни была, хотя бы она была выраженіемъ суверенной воли народа, — а въ абсолютныхъ цѣнностяхъ, независимыхъ отъ воли отдѣльныхъ лицъ, части народа или всего народа. Поэтому «декларація правъ человѣка и гражданина» не есть декларація воли народа,—случайной воли людей, а есть обнаруженіе абсолютныхъ цѣнностей, заключенныхъ въ метафизическомъ существѣ свободнаго духа. Свобода и права личности выше всякой власти, хотя бы то была власть народа, выше всякихъ желаній и интересовъ, хотя бы и рабочаго класса. Случайной и относительной волей людей (извѣстной общественной группы) было провозглашено право частной собственности, но право свободы совѣсти или свободы слова было раскрытіемъ абсолютнаго, сверхъисторическаго блага. И вся задача въ томъ, чтобы воспитать волю людей, волю творческихъ общественныхъ группъ въ уваженіи и любви къ абсолютнымъ цѣнностямъ, выраженнымъ въ «деклараціи правъ». И горе тѣмъ, которые соблазнятся временными благами и предпочтутъ ихъ вѣчной свободѣ, которые цѣнное подчинятъ полезному и не поймутъ, что есть права *неотчуждаемыя*. Чистый, истинный либерализмъ, незапятнанный прикосновеніемъ общественныхъ силъ, предавшихъ свободу во имя своихъ интересовъ, утверждаетъ за человѣческой личностью абсолютное значеніе и права ея въ принципѣ не ставитъ въ зависимость отъ случайныхъ историческихъ силъ, поэтому онъ выражаетъ задачи общественной жизни людей, ставитъ цѣли, обладаетъ неумирающей цѣнностью. Не можетъ устарѣть идея естественныхъ правъ личности и ихъ гарантіи въ общественномъ строѣ, идеи свободы и равенства, не устарѣетъ пониманіе смысла общественнаго развитія, какъ процесса освобожденія, корни котораго заложены въ метафизической глубинѣ человѣческой природы. Чичеринъ понималъ эту глубину либерализма и превосходно связалъ его съ идеалистической метафизикой. Онъ стоитъ многими головами выше обыкновенныхъ либеральныхъ позитивистовъ, которые защищаютъ либерализмъ, не

понимая его сущности и значеніе. Такимъ образомъ Чичеринъ вѣрно установилъ первоначальный фундаментъ въ построеніи общественной философіи. Онъ первоклассный философъ-юристъ. Но дальше Чичеринъ дѣлаетъ роковую ошибку.

Каково отношеніе либерализма къ демократизму? Демократизмъ есть только одно изъ опредѣленій либерализма, его разъясненіе, неизбѣжный выводъ изъ принциповъ либерализма. Недемократическій либерализмъ есть въ сущности contradictio in adjecto и антидемократическія либеральныя теченія, которыя обнаружились уже въ эпоху великой французской революціи, были логическимъ и этическимъ искаженіемъ идей либерализма въ угоду классовымъ интересамъ, были проявленіемъ исторической и классовой ограниченности. Разъ признается абсолютное значеніе и неотъемлемыя права за всякой человѣческой личностью, то этимъ уже идейно утверждается демократизмъ со всѣми его выводами и отрицаются классовыя различія. «Декларація правъ человѣка и гражданина» есть провозглашеніе царства демократіи: она требуетъ уваженія не только къ правамъ личности (всякой личности безотносительно къ ея внѣшнему положенію), но и ко всякой индивидуальной волѣ, черезъ которую должно пройти творчество новыхъ формъ жизни. Послѣдовательный и искренній индивидуализмъ всегда демократиченъ, такъ какъ для него существуетъ только индивидуальная личность, какъ таковая, ея духовная природа и внутреннее ея своеобразіе, а не соціальныя опредѣленія личности, обращающія ее въ часть цѣлаго, затемняющія ея обликъ. Отстаивать соціальное и политическое неравенство значитъ посягать на святое святыхъ индивидуализма, значитъ ставить вещи выше человѣка, значитъ одну человѣческую индивидуальность возвышать за ея вещи (соціальныя преимущества), а другую принижать за отсутствіе этихъ вещей. Въ оцѣнкѣ, основанной на соціальномъ и политическомъ неравенствѣ, индивидуальность, какъ таковая, исчезаетъ, затемняется, духовно-ничтожное торжествуетъ надъ духовно-значительнымъ, потому что платье опредѣляетъ отношеніе къ человѣку. Это царство мѣщанскихъ цѣнностей, которыми живетъ буржуазный міръ, и загубило человѣческую индивидуальность. *Настоящій духовный аристократизмъ только въ демократіи возможенъ, только послѣ того какъ хозяевами исторической сцены перестанутъ быть сильные своимъ соціальнымъ положеніемъ, а не духовной своей мощью.* Именно потому, что мы индивидуалисты, что мы признаемъ глубокія духовныя различія индивидуальностей,

что мы признаемъ цѣнность человѣческой личности, какъ таковой, во внутренней ея природѣ, мы требуемъ самаго рѣшительнаго демократизма и жаждемъ прекращенія власти вещей надъ людьми. Пусть жизнь творитъ личность и кладетъ на нее свою индивидуальную печать, а не вещи, принадлежащія личности, не безличныя вещи, власть которыхъ такъ геніально была когда-то схвачена Марксомъ. И можетъ быть соціализмъ есть единственный реактивъ, которымъ можно проявить различіе духовныхъ индивидуальностей и опредѣлить каждую изъ нихъ въ дѣйствительномъ ея своеобразіи. И во всякомъ случаѣ онъ нуждается въ оправданіи передъ судомъ индивидуализма, какъ исторически-относительное его средство. Это оправданіе дается современной исторіи...

Михайловскій понималъ связь между индивидуализмомъ и демократизмомъ и это было его сильной стороной. Чичеринъ не понималъ этого и не могъ понять, его свѣтлый умъ былъ искаженъ классовыми традиціями и предразсудками, онъ былъ прикованъ къ фиктивнымъ цѣнностямъ буржуазнаго общества. Чичеринъ всю жизнь боялся даже чисто-политической либеральной демократіи и чтобы укрыться отъ ея побѣдоносныхъ требованій онъ шелъ на самые жалкіе компромиссы съ своей философіей права, подмѣнялъ естественное право, всегда радикальное по духу, правомъ историческимъ, подъ сѣнью котораго могли спокойно себя чувствовать господствующіе классы современнаго общества. То отношеніе къ демократіи, которое Чичеринъ выводилъ изъ своего идеалистическаго либерализма, было и чисто логическимъ паденіемъ. Либерализмъ и демократизмъ—одно и то же и, если мы все-таки подчиняемъ второй первому, то потому, что принципіально ставимъ свободу выше народа, право — выше власти. Но народъ долженъ быть свободенъ и свободное созиданіе новаго общественнаго строя должно пройти черезъ индивидуальную волю всего народа [1]).

Отношеніе Чичерина къ соціальному движенію ужъ совершенно постыдно для мыслителя. Этотъ холодный, разсудительный умъ начиналъ тутъ просто ругаться и выказывалъ самое чудовищное непониманіе. Чичеринъ былъ очень плохимъ экономистомъ и уже совершенно по донъ-кихотски отстаивалъ манчестерство, когда оно было всѣми оставлено. Это не дѣлало чести экономической прозорливости и экономическому образованію Чичерина,

[1]) Народный суверенитетъ можетъ и долженъ быть ограниченъ не какой-нибудь частью народа, а неотчуждаемыми правами личности, цѣнностями ни отъ какой человѣческой воли независящими.

во, пожалуй, дѣлало честь стойкости его характера. Онъ никогда не уступилъ ни одной пяди экономическаго индивидуализма и былъ самымъ упорнымъ старовѣромъ, онъ готовъ былъ защищать какого-нибудь Бастіа, когда всѣ о немъ давно уже забыли. У Чичерина переплетались высокія черты индивидуальнаго характера, внушавшія всѣмъ уваженіе, съ очень непріятнымъ упорствомъ въ предразсудкахъ, пристрастіемъ и нежеланіемъ двигаться впередъ, искать. Онъ никогда ни въ чемъ не сомнѣвался, этотъ—каменный, раціональный человѣкъ. Отмѣтимъ ту заслугу Чичерина, что онъ одинъ изъ первыхъ возсталъ противъ народнической идеализаціи общины и далъ ей болѣе вѣрное истолкованіе. Въ этомъ его даже можно признать предшественникомъ русскаго марксизма. Опровергать соціально-экономическія заблужденія Чичерина нечего, это слишкомъ элементарно. Укажу только на одну очень существенную сторону этого вопроса.

Соціально-философскимъ грѣхопаденіемъ Чичерина, подобно историческому грѣхопаденію буржуазіи, было провозглашеніе историческаго права частной собственности правомъ естественнымъ. Это не только логически-деффектно, не только было проявленіемъ классовой буржуазной ограниченности и исторической относительности буржуазной эпохи, но и было посягательствомъ на индивидуальное достоинство человѣческой личности, такъ какъ этимъ цѣнность человѣка связывалась съ безличными вещами, не имъ созданными. Экономическій индивидуализмъ былъ исторически-случайнымъ предикатомъ либерализма и не входилъ въ его истинную сущность. Либеральная «декларація правъ» послѣдовательно примѣняется и развивается современнымъ соціальнымъ движеніемъ. Напримѣръ Германская соціалъ-демократія является единственной либеральной партіей, которая дѣйствительно борется съ реакціей во имя свободы, а германскіе «либералы» менѣе всего могутъ претендовать на это званіе, такъ какъ предали свободу во имя своего соціальнаго благополучія. Соціальный демократизмъ есть только методъ послѣдовательнаго развитія и воплощенія въ жизнь принциповъ либерализма. Мы не должны этого забывать. Если демократія есть неизбѣжный выводъ изъ сущности либерализма, то также неизбѣжно демократія дѣлается соціальной. И творческой задачей является устраненіе несоотвѣтствія между соціальнымъ содержаніемъ и формами «деклараціи правъ», идейно осудившей классовое устройство общества. Мы должны смѣло и безбоязненно сдѣлать самыя послѣдовательныя консеквенціи изъ либерально-де-

мократической «декларацiи правъ человѣка и гражданина», то-есть должны признать борьбу за освобожденiе отъ *соцiальнаго* порабощенiя, борьбой послѣдовательно-*либеральной* и оправдываемой метафизическими предпосылками нашего либерализма.

Но такъ называемые «идеалисты» не прикрѣпляютъ своихъ чувствъ и своего паѳоса къ опредѣленнымъ способамъ и формамъ осуществленiя правъ личности, свободы и равенства. Мы считаемъ эти способы и средства борьбы очень сложными и разнообразными, у насъ нѣтъ фетишистской привязанности къ внѣ человѣка находящимся вещамъ, напримѣръ, къ строго опредѣленнымъ формамъ соцiальнаго строя. Мы принимаемъ внутреннюю сущность демократизма, которую считаемъ тождественной съ внутренней сущностью либерализма; но доктринерскiй соцiализмъ, растрачивающiй религiозная чувства по недостойнымъ поводамъ, прикрѣпляющiй ихъ къ матерiальной организацiи жизни, намъ чуждъ и представляется надругательствомъ надъ высшимъ достоинствомъ человѣческаго духа. Мы не рисуемъ себѣ предѣльнаго соцiальнаго совершенства, но если ужъ рисовать утопiи, то наиболѣе достойной мы признали бы состоянiе окончательнаго торжества индивидуализма, союзъ людей, основанный на внутренней свободѣ и любви, а не на внѣшней организацiи. Да будетъ то, къ чему стремится современное соцiалистическое движенiе, поскольку оно освобождаетъ человѣка отъ гнета вещей, и потому оно въ извѣстномъ смыслѣ для насъ есть «дважды два—четыре». Въ соцiальной области ему нечего противополагать, только оно дѣлаетъ свое дѣло и всякая буржуазная реакцiя безсильна и мертва. Но этимъ путемъ нельзя еще создать новаго царства духа и нельзя побѣдить той духовной буржуазности, которая разъѣдаетъ не только господствующiе, но и угнетенные классы современнаго общества. Это даетъ мнѣ поводъ перейти къ другой сторонѣ мiровоззрѣнiя Чичерина.

Я еще разъ хочу повторить въ связи съ Чичеринымъ то, что говорилъ по поводу Михайловскаго. Индивидуализмъ Чичерина,— хотя и идеалистическiй, но вмѣстѣ съ тѣмъ и чисто рацiоналистическiй. Это философская декларацiя правъ безличной, общей, разумной личности. Для Чичеринскаго идеализма, какъ и для позитивизма Михайловскаго, существуетъ только рацiональная сторона личности, его интересуетъ только общая разумная природа. Но вѣдь властно заявляютъ о своихъ правахъ и иррацiональныя стороны личности, которыя и дѣлаютъ ее индивидуальностью. Индивидуальное человѣческое существо не только требуетъ разумныхъ

правъ, общихъ для всѣхъ, но и жаждетъ разорвать грани раціонализированнаго міра. И мы хотѣли бы написать «декларацію правъ» конкретнаго индивидуальнаго духа, взятаго во всей цѣлостности его природы, не разсѣченнаго раціонально и переживающаго въ мистическомъ, сверхъ-разумномъ опытѣ трансцендентную глубину бытія. Это было бы вызовомъ не только соціальной, но и духовной буржуазности нашего міра, предугадываніемъ духовнаго обновленія, которое совершается только религіознымъ движеніемъ. А теперь резюмирую наше отношеніе къ Михайловскому и Чичерину, на которыхъ мы хотѣли опредѣлить себя.

Въ философскомъ отношеніи намъ ближе Чичеринъ, въ соціальномъ—Михайловскій. И того, и другого мы высоко цѣнимъ, и многому у нихъ готовы поучиться, но оба они принадлежали къ старымъ направленіямъ, каждый изъ нихъ былъ по своему консерваторомъ и боролся съ новыми теченіями. Чичеринъ боялся роста демократіи, Михайловскій со страхомъ и подозрѣніемъ смотрѣлъ на иррапіональныя стремленія, на мистическія исканія новыхъ поколѣній. Мы думаемъ, что будущее принадлежитъ именно мистицизму и демократіи. Соціальная демократія на почвѣ позитивизма должна привести къ величайшей пошлости, къ угашенію духа, но она же можетъ создать самую тонкую духовную аристократію, если сознаетъ наконецъ себя лишь средствомъ для далекихъ, мистическихъ цѣлей человѣческой жизни, которыя отрицаетъ нашъ малый ограниченный разумъ, но признаетъ нашъ большой, безконечный разумъ.

Въ общественной программѣ нашей мы примыкаемъ къ освободительнымъ и демократическимъ завѣтамъ нашей интеллигенціи, но даемъ другое философское обоснованіе и настаиваемъ, по характеру переживаемаго нами момента, на рѣзко-правовой формулировкѣ нашихъ общественныхъ требованій. Самыя различныя общественныя силы должны сойтись сейчасъ на громкомъ требованіи права. И это будетъ историческій экзаменъ для нашей интеллигенціи. Мы призываемъ сознавшія свое человѣческое достоинство общественныя силы сосредоточить свое вниманіе и свою энергію на коренномъ вопросѣ русской жизни, но перспективы у насъ очень далекія и мы никогда не примиримся съ буржуазнымъ обществомъ и тѣмъ буржуазнымъ духомъ, который не преодолѣли даже самые крайніе борцы за новый соціальный строй. И будемъ помнить, что предательство принциповъ свободы, такъ нагло совершенное въ Западной Европѣ, должно найти въ насъ самый

рѣшительный отпоръ. Но мы должны идти еще дальше тѣхъ, которые этотъ отпоръ готовятъ, мы не должны допустить, чтобы духовная свобода и сознаніе конечныхъ цѣлей жизни были преданы, были промѣняны на соціальное благополучіе, чтобы мы оказались духовно-нищими въ тотъ часъ, когда придетъ къ намъ соціальное обновленіе. И мы не уступимъ нашимъ друзьямъ-врагамъ грядущаго царства духа, какъ не уступимъ буржуазіи царства соціальной демократіи.

Отвѣтъ критикамъ

(О полемикѣ.—„Идеализмъ" и наука.—„Идеализмъ" и свобода.—Отношенія „идеализма" къ переживаемому нами моменту.—Группировка общественныхъ направленій). [1])

Объ „идеалистахъ" очень много писали. Полемика противъ «идеалистовъ» является почти единственной духовной пищей, которую нѣкоторые журналы вотъ уже нѣсколько лѣтъ преподносятъ своимъ читателямъ. Полемикой противъ «идеализма» нѣкоторые начинающіе писатели пріобрѣли себѣ своеобразную извѣстность. «Идеалистты» давали темы своимъ противникамъ, наталкивали ихъ на такіе вопросы, до которыхъ самостоятельно они бы никогда не додумались, превратили ихъ чуть ни въ философовъ и эстетиковъ. И все это исключительно во имя искорененія ненавистнаго и вреднаго «идеалистическаго» направленія. Марксизмъ, представленный въ нашихъ журналахъ, носятъ на себѣ явные слѣды упадка, направленія отживающаго и съ крикомъ хватающагося за соломинку. Такой соломинкой является и эмпиріо-критицизмъ, и соціально-обезвреженное и опошленное ницшеанство, и всѣ эти безсодержательные, чисто словесные гимны жизни. Было когда-то великое ученіе, могучее и славное, и мы находились подъ его гипностической властью. То былъ классическій марксизмъ и въ немъ трепетали творческія силы. Но марксизмъ, родившійся въ особую, уже пройденную, историческую эпоху, состарился и одряхлѣлъ, онъ не можетъ уже играть творческой роли въ созданіи духовной культуры нашего времени. Эпигоны этого ученія стараются залатать его ветхія одежды, но заплатки эти дѣлаютъ изъ матеріи совершенно не подходящей, совсѣмъ чуждой. Каковы бы ни были философскія или научныя качества эмпиріо-критицизма

---

[1]) Напечатано въ „Новомъ Пути" 1904 г. Ноября.

Авенаріуса, одно несомнѣнно: къ марксизму онъ не имѣетъ никакого отношенія. Наши вырождающіеся марксисты схватились за модную философію, потому что безъ философіи по нынѣшнимъ временамъ обойтись нельзя, а старая философія марксизма разложилась окончательно. Столь же чужды духу марксизма новѣйшія натуралистическія попытки растворить соціальныя краски въ энергетической метафизикѣ. Явилась также потребность пріукрасить скучную и сѣрую теорію опошленнымъ ницшеанствомъ и даже легкимъ обезвреженнымъ декадентствомъ. Тутъ наши послѣдніе марксисты уже явно плетутся въ хвостѣ духа времени и производятъ довольно комическое впечатлѣніе. Выжившіе еще представители классическаго марксизма, вѣрнѣе рыцари, окаменѣвшіе въ своей неподвижности, должны хмуритъ брови и съ враждой и страхомъ смотрѣть на всѣ эти новшества. Ихъ голоса къ сожалѣнію не доходятъ до нашихъ журналовъ и потому всѣ эти quasi-марксистскіе органы такъ ничтожны, такъ безцвѣтны. Подобно паразитамъ они питаются соками «идеализма» и претворяютъ эти соки въ легкую позитивистическую кашицу, которой пытаются насъ уничтожить.

Долженъ оговориться, чтобы не вышло недоразумѣнія. Практическое движеніе, связанное съ марксизмомъ, имѣетъ огромныя задачи, оно очень жизненно и значеніе его я оцѣниваю очень высоко. Рѣчь идетъ о теоріи марксизма, о значеніи марксизма въ духовной культурѣ, въ современныхъ исканіяхъ, въ опредѣленіи цѣннаго содержанія жизни. Тутъ и обнаруживается полнѣйшее безсиліе и немощь. Мы любимъ жизнь, боготворимъ ее, жизнь высшее благо, высшая цѣль, высшій критерій добра и зла, хоромъ кричатъ всѣ эти представители послѣднихъ дней марксизма и стараются нарумянить и набѣлить старую разлагающуюся теорію. Какъ безцвѣтно и безкровно, умѣренно и благоразумно все это по сравненію съ красочной, сочной и дерзновенной хвалой радости жизни одного изъ самыхъ интересныхъ, даровитыхъ и значительныхъ писателей нашего времени — В. В. Розанова. Никто не посягаетъ на практическую добродѣтель эмпиріокритическихъ и аморалистическихъ марксистовъ, но поэзія жизни не ихъ дѣло.

«Идеалисты» не отвѣчали своимъ «критикамъ», вызова не приняли. Напрасно критики суетились и волновались, стараясь вызвать насъ на полемику. Тутъ не было со стороны «идеалистовъ» заговора, это былъ результатъ естественныхъ и непосредственныхъ чувствъ, на которыхъ сошлись очень многіе. Охоты не

было возражать на всѣ эти полемическія упражненія, не вдохновляла «критика», скучно было даже читать все это, а не только отвѣчать. Но пора уже принципіально высказаться о полемикѣ вообще и о нашихъ полемическихъ нравахъ въ частности.

Съ давняго времени царятъ въ нашей журнальной литературѣ очень жестокія полемическіе нравы. Въ этомъ взаимномъ поѣданіи сказалась вся наша некультурность, тутъ было и полное неуваженіе къ читателю и нарушеніе эстетической мѣры, столь характерное для насъ пренебреженіе изяществомъ. Облагородить наши литературные нравы, привить болѣе аристократическія манеры было бы немаловажной культурной задачей. Мы прекрасно понимаемъ, что грубость, нетерпимость и отсутствіе настоящей внутренней свободы въ нашей журналистикѣ обусловлены особыми причинами: той напряженной атмосферой, въ которой приходится жить русскому писателю. Существующій порядокъ вещей развиваетъ болѣзненную подозрительность, одна цензура порождаетъ другую, одно насиліе порождаетъ другое насиліе, одна казенщина — другую казенщину. Отвѣтственность за это духовное калѣчество русской интеллигенціи падаетъ на темные, давящія, властвующія силы русскаго общества. Но пора наконецъ отстоять духовную свободу, право творчества отъ посягательства всякаго рода казенщины, всякаго рода шаблоновъ, монополизирующихъ передовую мысль.

Какова психологія полемики, какіе душевные мотивы въ ней преобладаютъ, къ какимъ инстинктамъ человѣческой природы она обращается? Этотъ вопросъ представляется мнѣ интереснымъ и достойнымъ разсмотрѣнія.

Въ сущности психологія полемики безнравственна и апеллируетъ она къ низшимъ, а не высшимъ сторонамъ человѣческой природы. Прислушайтесь къ полемикѣ въ литературѣ или въ устныхъ спорахъ. Всегда поражаетъ, до чего забываются тѣ вопросы, о которыхъ полемика ведется, до чего мало выясняется истина, до чего полемизирующіе находятся въ рабскомъ подчиненіи у какой-то третьей, инородной силы, у публики, привлечь сердца которой хочетъ каждая изъ сторонъ. Мы страшные жертвы приносимъ во имя нашихъ слушателей и читателей, и уловленіе сердецъ малыхъ сихъ давно уже заслонило отъ несъ уловленіе истины и и правды. Въ полемикѣ всегда есть что-то демагогическое, всегда она обращается къ тѣмъ или другимъ инстинктамъ массы и всегда за ней скрывается психологія рабства у толпы. Цѣль полемики склонить на свою сторону аудиторію, вызвать свистки и рукопле-

сканія и шумъ этотъ рѣдко бываетъ торжествомъ истины. Кто побѣждаетъ въ полемикѣ? О, эта побѣда покупается не глубиной мысли, не силой аргументаціи, не внутренней правдой вашей! Тѣмъ и безнравственна полемика, что по самому существу своему она призываетъ въ судьи, рѣшающіе судьбу истины—хоры, элементъ случайный, посторонній, мало, а часто и ничего не понимающій. Наша обычная журнальная полемика всегда играетъ на какихъ-нибудь струнахъ читательской души и жадно ждетъ одобренія своего читателя, но все это есть сплошное неуваженіе къ читателю. Для настоящаго, дорогого для насъ читателя должны быть неинтересны всѣ эти безконечныя, безплодныя и мелочныя пререканія г. А. и г. Б., всѣ эти личные счеты, заподазриванія и уличенія, вся эта полемическая пыль, подъ которой хоронятся интересы истины и забываются требующіе разъясненія вопросы. И если мы хотимъ настоящимъ образомъ уважать и себя, и читателей, то должны презирать полемику и полемическихъ критиковъ нашихъ, должны отвѣчать на недоумѣнія читателей, разъяснять вопросы по существу и игнорировать всѣ полемическія выходки противъ насъ, словомъ на личную полемику отвѣчать безличнымъ критическимъ разъясненіемъ читателямъ, что дѣлается съ важными и значительными вопросами въ полемической свалкѣ.

Уже нѣсколько лѣтъ ведется полемика противъ идеализма вообще и противъ пишущаго эти строки въ частности и вся эта критика поражаетъ своей убогостью, она просто неинтересна, просто не вдохновляетъ къ отвѣту, а нерѣдко бывала невѣжественна и недобросовѣстна. Противъ философскихъ и религіозныхъ исканій люди ничего не понимающіе въ философіи и не болѣющіе религіозной проблемой дѣлали какія-то совершенно неумѣстныя политическія возраженія. Это примѣненіе политическихъ критеріевъ къ интимнѣйшимъ запросамъ человѣческаго духа съ одной стороны, а съ другой—оцѣнка политическаго credo по критеріямъ совершенно не политическимъ есть несомнѣнный показатель некультурности, низкаго уровня какъ политическаго, такъ и умственнаго развитія. Пусть наши полемизирующіе и критикующіе журналисты научатся дѣлать философскія возраженія на философскія утвержденія, пусть признаютъ за человѣческой личностью право на полноту духовныхъ переживаній, тогда можно и должно будетъ съ ними разговаривать на культурномъ языкѣ. А пока все-таки постараемся формулировать, какія главныя недоумѣнія могла вызвать у читателей полемика противъ «идеализма».

Долженъ оговориться, что возражать я буду главнымъ образомъ за себя. «Идеализмъ» чрезвычайно неопредѣленная общая скобка, это—духовное броженіе, которое заключаетъ въ себѣ очень разнообразные оттѣнки, и чревато оно самыми глубокими противоположностями.

«Идеализмъ» подозрѣвали или прямо обвиняли въ реакціонности, въ двойной реакціонности, съ научно-просвѣтительной и соціально-политической точки зрѣнія. Около этихъ двухъ пунктовъ—отношенія «идеализма» къ наукѣ и отношенія его къ свободѣ—я и сосредоточу свой отвѣтъ. Нужны ли съ нашей религіозно-философской точки зрѣнія научное просвѣщеніе и освободительный прогрессъ? Вотъ что возбуждаетъ, повидимому, большія сомнѣнія, а къ наукѣ и политикѣ наша интеллигенція относится съ религіознымъ благовѣніемъ.

По первому пункту мы не будемъ долго разговаривать, это очень элементарный, простой и почти что скучный вопросъ. Никто никогда и не думалъ посягать на науку. «Идеалисты» всегда рѣзко отграничиваютъ область научнаго знанія отъ философіи и религіи и нѣкоторые изъ нихъ можетъ быть даже слишкомъ позитивисты въ наукѣ. Могущество и значеніе науки совершенно неопровержимы, ея нужность доказывается каждымъ шагомъ нашей жизни. И мы ограничиваемъ компетенцію науки только тогда, когда она вмѣшивается не въ свое дѣло, когда пытается рѣшать вопросы философскіе и религіозные. Но также бы отрицательно мы отнеслись къ философскому или религіозному рѣшенію вопросовъ научныхъ. Другой вопросъ, какую мы роль приписываемъ наукѣ, научному просвѣщенію въ человѣческой культурѣ, въ ходѣ всемірной исторіи. Тутъ мы прямо должны сказать, что наукѣ отводимъ роль подчиненную, служебную, что намъ глубоко чужда и до послѣдней степени противна точка зрѣнія раціоналистическаго просвѣщенія. Мы объявляемъ непримиримую борьбу раціоналистической культурѣ, искажающей духовную природу человѣка, этому quasi научному самодовольству, этому ограниченному и тупому отрицанію всего ирраціональнаго и сверхразумнаго. Болѣе остроумные и глубокомысленные критики могли бы найти очень твердую принципіальную почву для полемики противъ насъ, но не заслуживаетъ даже серьезнаго возраженія то элементарное недоразумѣніе, что будто бы мы отрицаемъ науку, что мы представители реакціи противъ науки. Да—реакціи, но не противъ науки, а противъ раціонализма, противъ посягательствъ пози-

тивизма на полноту и цѣльность человѣческой природы. Какъ-то даже неловко въ тысячный разъ повторять, что наука не можетъ построить міровоззрѣнія, не можетъ быть религіей, не можетъ быть творцемъ цѣнностей и руководителемъ жизни, что внѣ научно-раціональнаго познанія нашего малаго разума есть еще безконечность, которую не хотятъ и не могутъ видѣть позитивисты и вообще всѣ раціоналисты, что наконецъ отъ такого ограниченія компетенціи сама наука можетъ только выиграть. Я готовъ привѣтствовать теорію научнаго знанія Маха, поскольку она очищаетъ науку отъ всякихъ метафизическихъ притязаній и дѣлаетъ ее болѣе скромной, болѣе научной. Это нисколько не обязываетъ меня соглашаться съ ограниченной философіей Маха, скорѣе даже наоборотъ. Чѣмъ научнѣе, позитивнѣе будетъ наука, тѣмъ болѣе философской, метафизической будетъ философія и болѣе религіозной будетъ религія. Научные же аргументы противъ философіи и религіи логически недопустимы, это не только ошибка раціоналистическаго сознанія, но и показатель очень низкой умственной культуры. Все это можно резюмировать: науку мы чтимъ не меньше, чѣмъ наши критики, нуждаемся въ ней и сознаемъ ея власть на каждомъ шагу, но мы враги раціоналистическаго просвѣщенія и полагаемъ нашъ паѳосъ въ тѣхъ сторонахъ человѣческаго духа, которыя находятся внѣ контроля науки, внѣ чисто логической провѣрки. А теперь перехожу къ другому, гораздо болѣе важному вопросу.

Одно недоумѣніе, связанное съ «идеализмомъ», заслуживаетъ самаго внимательнаго разсмотрѣнія. Тутъ мы имѣли бы дѣло съ наиболѣе отталкивающимъ отъ насъ аргументомъ и самымъ опаснымъ, если бы онъ не былъ сплошнымъ недоразумѣніемъ. Я имѣю въ виду обычное и распространенное мнѣніе, что «идеализмъ» признаетъ свободу внутреннюю, метафизическую и не въ состояніи перейти къ свободѣ внѣшней, соціальной, что онъ отворачивается отъ земли, отъ борьбы, которая съ такими кровавыми усиліями ведется во имя лучшаго земного будущаго, словомъ, что «идеализмъ» становится спиной къ освободительному соціальному прогрессу.

Наши критики очень произвольно и до высочайшей степени некритично оперируютъ съ понятіями «свободы», «личности», «прогресса» и т. п. Только потому имъ такъ легко побѣдоносно возражать намъ, что они не хотятъ и не могутъ дать себѣ философскій отчетъ въ собственныхъ мысляхъ и выраженіяхъ и обра-

щаются къ довольно вульгарнымъ чувствамъ своей аудиторіи. Со всѣхъ сторонъ я слышу то негодующіе, то насмѣшливые голоса, которые отнимаютъ отъ насъ право требовать внѣшней свободы, жаждать ее. По вашему-де и безъ того всѣмъ хорошо, каждый человѣкъ внутренно свободенъ и никакое насиліе не можетъ унизить его возвышеннаго духа. Тѣмъ самымъ у «идеализма» отнимается право признавать смыслъ всемірной исторіи, въ то время какъ возникъ онъ болѣе всего изъ потребности этотъ смыслъ признать, увидѣть его. И мы прежде всего видимъ этотъ смыслъ въ освобожденіи, въ самоосвобожденіи и освобожденіи міра. Въ основу религіозно-философскаго ученія я бы положилъ идею свободы и неразрывно съ ней связанную идею личности и только тогда можетъ быть санкціонирована и осмысленна борьба за освобождающій соціальный прогрессъ.

Что такое *личность*, что такое *свобода?* Наши позитивистическіе критики знаютъ, что свобода вещь прекрасная и манящая, что за личность нужно бороться, еще больше знаютъ они, что свободы у насъ нѣтъ, а личность угнетена и задавлена. Все это хорошія чувства, но позитивизмъ всѣхъ видовъ и оттѣнковъ безсиленъ обосновать идеи личности и свободы и привести къ философіи освобожденія, къ освободительному міропониманію и настроенію. Личность и свобода должны быть не только цѣлью и результатомъ борьбы, но и субъектомъ борьбы, вотъ надъ чѣмъ недостаточно думаютъ позитивисты. Личность не можетъ быть продуктомъ безличнаго—природы, соціальной среды, историческаго процесса; свобода не можетъ быть продуктомъ необходимости,—естественнаго развитія, не можетъ она быть приказана и заказана. Всемірно-историческій процессъ только потому и можетъ быть освободительнымъ, что въ самой природѣ міра заложена творческая свобода, начало противоборствующее связанности и гнетущей необходимости. Личность можетъ возстать противъ внѣ ея лежащаго, давящаго, только во имя собственной внутренней природы своей, только въ качествѣ внутренно свободнаго существа, обладающаго творческой энергіей. Иначе *что* возставало бы, *кто* боролся бы? Человѣческая личность, этотъ метафизическій духъ, внутренно свободный, можетъ быть связана, порабощена и угнетена; она обладаетъ абсолютной цѣнностю, но достоинство ея можетъ быть поругано. Но бороться съ гнетомъ и порабощеніемъ можетъ только свободное существо, а не кусокъ матеріи, не случайная капля въ океанѣ природной необходимости. Этого никакъ

не хотятъ понять. У свободолюбивыхъ позитивистовъ выходитъ очень странная дилемма: бороться за свободу можетъ и хочетъ только несвободное по своей природѣ существо, только случайный обрывокъ естественной и соціальной среды, свободное же по своей природѣ существо, конкретный духъ, личность, примиряется съ рабствомъ, гнетомъ и безправіемъ. И еще: тѣ, что видятъ смыслъ мірового и историческаго процесса въ освобожденіи, должны отрицать смыслъ борьбы за свободу, тѣ же, что отрицаютъ всякій смыслъ за міровымъ и историческимъ развитіемъ, видятъ въ немъ лишь необходимый процессъ природы, должны признавать смыслъ борьбы за свободу. Тутъ мы встрѣчаемся съ какимо-то ужаснымъ недоразумѣніемъ. Это недоразумѣніе можно еще кратко выразить такъ: свободному нечего стремится къ свободѣ, добиваться свободы можетъ только несвободный.

Сужденіе это можетъ показаться логичнымъ, если не вникнуть въ содержаніе употребляемыхъ здѣсь понятій. Для насъ свобода есть творческая сила индивидуальной духовной субстанціи, это созиданіе изнутри, изъ глубинъ человѣческой природы, властное самоопредѣленіе личности. Понятіе личности, человѣческой индивидуальности немыслимо безъ свободы, какъ внутренняго опредѣленія ея природы. Творческіе акты личности свободны, но она связана творческими актами другихъ личностей и своей принадлежностью къ міровому цѣлому, поэтому личность сталкивается на каждомъ шагу съ «необходимостью», принимающей формы угнетенія и порабощенія [1]). Поэтому внутреннюю духовную свободу человѣческой личности можно и должно противополагать навязанной необходимости, гнету, порабощенію, т. е. внѣшней несвободѣ. Отвоевывая для себя и для другихъ свободу, внутренно свободная личность осуществляетъ свое предназначеніе въ мірѣ, кладетъ на него свою творческую печать, защищаетъ свое право опредѣляться только своей свободой, своей внутренней творческой мощью, которая сталкивается со связаннымъ и навязаннымъ міромъ. А тотъ несвободный предметъ, который позитивисты называютъ человѣкомъ, не можетъ себя ничему противополагать, никакому внѣшнему гнету, никакой несвободѣ, онъ никакого творческаго и противоборствующаго начала не въ состояніи внести въ этотъ связанный, рабскій міръ. Только свободный, существо духовное, корни котораго лежатъ въ бездонной глубинѣ бытія, мо-

[1]) Это связано съ цѣлой метафизической системой.

жетъ стремиться къ окончательной свободѣ, въ состояніи бороться за нее, несвободный же кусокъ природы пребывалъ бы въ рабствѣ до скончанія вѣковъ.

Нѣтъ, гг. позитивные критики, свободы и личности мы вамъ не уступимъ, это наша монополія, а не ваша. Да и не къ лицу позитивистамъ слишкомъ много говорить о свободѣ, имъ больше подобало бы говорить объ общемъ благѣ, объ устроеніи жизни, о неизбѣжномъ наступленіи новыхъ соціальныхъ формъ и т. п. Пора намъ окончательно раскрыть свои карты и выяснить настоящія наши разногласія, которыя очень существенны не только въ философскомъ, но и въ соціальномъ отношеніи, въ пониманіи смысла и цѣли міровой исторіи.

Есть два пути, одинъ—путь человѣколюбія, который желаетъ осчастливить людей, устроить и успокоить ихъ, выстроить для ближнихъ удобное зданіе, въ которомъ они забудутъ о своей ирраціональной и трагической свободѣ, откажутся отъ своихъ правъ на абсолютную, сверхміровую истину. Это путь Великаго Инквизитора, онъ ведетъ къ муравейнику, въ которомъ не будетъ ни свободы, ни личности. Другой — путь боголюбія, который желаетъ освободить людей, ставитъ истину и цѣнности сверхчеловѣческія выше благополучія и устроенія жизни. Это путь Того, Кто пришелъ со словами безпредѣльной свободы и былъ напоминаніемъ, что Богъ, свобода и истина выше блага и спокойствія людей. И нужно выбрать человѣколюбивый путь благополучія или боголюбимый путь свободы. И противоположность этихъ двухъ путей должно обострить до послѣдней степени. Тогда можетъ быть открытая и честная борьба, борьба двухъ противоположныхъ началъ всемірной исторіи, трансцендентнаго начала свободы и имманентнаго начала довольства, Бога и «князя міра сего». Эту глубокую противоположность очень трудно пріурочить къ общественнымъ дѣламъ нашихъ дней, но, если ужъ пробовать это сдѣлать, то «свобода», «личность», пониманіе смысла всемірной исторіи окажутся на нашей сторонѣ, а не на сторонѣ маленькихъ величинѣ инквизиторовъ, мы окажемся болѣе сознательными борцами за свободу, освобожденіе окажется болѣе соотвѣтствующимъ нашему религіозно-философскому ученію.

Положеніе «идеализма» въ ту историческую минуту, которую переживаетъ сейчасъ Россія, очень трудное и отвѣтственное. Мы видимъ глубокую духовную подпочву того общественнаго броженія, которое охватывало русское общество во всѣхъ его слояхъ, и очень

остро сознаемъ, что рѣчь идетъ о самомъ существованіи великаго народа, о томъ, пойдемъ ли мы по пути творчества и слѣдовательно свободы или по пути отрицанія, угашенія духа и рабства. Организація всѣхъ созидательныхъ, освобождающихъ общественныхъ силъ безъ различія ихъ окончательнаго религіозно-философскаго міропониманія и даже ихъ соціальныхъ интересовъ является лозунгомъ времени. Мы призываемъ къ дѣйствію организованныя общественныя силы во имя далекаго, для слишкомъ многихъ непонятнаго царства свободы. Трудность же и отвѣтственность положенія я вижу въ томъ, что мы не можемъ и не должны поступиться цѣлью во имя средствъ, поступаться правомъ на всю полноту нашихъ духовныхъ переживаній и стремленій, не можемъ и не захотимъ ничего заимствовать отъ теоріи и практики Великаго Инквизитора, который одной рукой открывалъ двери къ человѣческому счастью, а другой навѣки закрывалъ двери къ свободѣ. Намъ нужна свобода относительная, внѣшняя, общественная для свободы абсолютной, внутренней, мистической. Намъ нужны общественныя гарантіи неотъемлемыхъ правъ личности не для благополучнаго устроенія жизни, а для раскрытія религіозной правды, которую теперь намъ мѣшаютъ раскрывать съ двухъ противоположныхъ сторонъ. Близокъ часъ, когда потеряютъ наконецъ всякій смыслъ и значеніе политическія возраженія на религіозно-философскія исканія и утвержденія, когда раскроется наконецъ вся постыдная убогость этихъ возраженій. То будетъ часъ общественнаго обновленія нашей родины, ея освобожденія. Мы должны быть готовы къ этому историческому перелому, не только какъ общественныя существа, но и какъ посланные изъ иного міра. И не должны уступать своей перворoccодной свободы ни власть имущимъ, ни власть завоевывающимъ.

А теперь перехожу къ дѣламъ «міра сего». Нужно отвѣтить еще на одно обвиненіе, далекое отъ конечныхъ философскихъ вопросовъ, но можетъ быть самое важное изъ всѣхъ. Обвиненіе «идеалистовъ» въ реакціонности, кажется, теперь уже снимается, люди осмысленные не сомнѣваются въ нашемъ практическомъ «либерализмѣ» (въ широкомъ смыслѣ этого слова), но остается въ силѣ другое обвиненіе, именно *обвиненіе* въ «либерализмѣ» (въ болѣе тѣсномъ смыслѣ), въ предательствѣ трудящихся классовъ, которые всегда были въ центрѣ нашего вниманія, словомъ въ соціальной буржуазности.

Инсинуаціи ограниченныхъ сторонниковъ и любителей теоріи классовой психологіи насъ мало трогаютъ, но мы должны очень энергично возражать на недоумѣнія и недоразумѣнія, которыя очень легко могутъ въ этой области возникнуть. Въ статьѣ о Михайловскомъ и Чичеринѣ я старался установить свой взглядъ на отношеніе между либерализмомъ и соціализмомъ. Теперь постараюсь это детализировать. Принципіально пишущій эти строки въ соціальныхъ перспективахъ своихъ не расходится съ тѣми, которые мнятъ себя противниками нашими, но этимъ еще не опредѣляется наше реальное отношеніе къ существующей въ Россіи группировкѣ общественныхъ направленій.

То общественное направленіе, которое въ послѣдніе годы присвоило себѣ монополію защиты интересовъ трудящихся массъ, впало въ довольно скверный родъ утопизма и проявило большую политическую близорукость. Когда-то народничество вѣрило, что Россія можетъ перескочить черезъ капиталистическую эпоху, не умѣло цѣнить огромнаго значенія правъ личности и боялось свободы, потому что она будто бы отдаетъ народъ во власть буржуазіи. Это было и утопично и реакціонно, какъ въ соціальномъ такъ и въ политическомъ отношеніи. Марксизмъ страстно выступилъ противъ этого утопическаго реакціонерства. Такъ называемый «экономизмъ» представлялъ уклонъ въ сторону исключительнаго экономическаго реализма и соотвѣтствовалъ слабому еще правосознанію. Но замѣчательнѣе всего, что именно у тѣхъ, которые поставили своею цѣлью бороться съ «экономизмомъ», происходитъ очень оригинальный процессъ народническаго перерожденія марксизма. Они тоже хотятъ черезъ что-то перескочить, тоже недооцѣниваютъ самостоятельнаго значенія правовыхъ гарантій, изъ ихъ перспективы исчезаетъ ближайшій этапъ нашего историческаго развитія. Тутъ мы имѣемъ дѣло съ несомнѣннымъ возрожденіемъ утопизма и даже своеобразнаго реакціонерства на радикальной почвѣ, такъ какъ трудящіяся массы постоянно противопоставляются тѣмъ правовымъ требованіямъ, которыя составляютъ историческую общенаціональную задачу времени. Даже съ строго марксистской классовой точки зрѣнія можно признать, что бываютъ историческіе моменты, когда самыя различныя соціальныя группы выполняютъ одну общую задачу и идутъ дальше своихъ классовыхъ интересовъ. И насъ вдохновляетъ сейчасъ не опредѣленный, общественный и государственный строй, исторически ограниченный и въ дѣйствительности буржуазный, а неотъемлемыя

права личности, составляющія абсолютныя, сверхклассовыя и сверхъ-историческія блага.

И мы горячо отстаиваемъ единство нашего освободительнаго общественнаго движенія, думаемъ что самыя глубокія соціалныя борозды не могутъ разрушать этого единства передъ общей задачей. Не думаю, чтобы этому объективному единству могло соответствовать единство субъективное, нѣтъ, это было бы утопическою мечтою, но сознательное историческое сотрудничество во всякомъ случаѣ возможно и оно должно быть, такъ какъ жизнь сильнѣе доктринъ.

Это одна сторона вопроса, которая и вызываетъ разговоры о нашемъ «предательствѣ». Но есть и другая сторона. Мы ни на одну секунду не забываемъ, что «предательство» дѣйствительно можетъ быть и имъ чреваты прогрессивныя сейчасъ общественныя силы. Сегодняшніе наши союзники завтра будутъ нашими врагами. Мы знаемъ, на чью сторону должны стать, и не измѣнили тѣмъ завѣтамъ, которыхъ держались въ эпоху нашего марксизма.

Каковы же задачи интеллигенціи? Интеллигенція должна поддерживать сейчасъ идеальное *единство* освободительныхъ стремленій. Русскій интеллигентъ по природѣ своей прежде всего свободолюбецъ и въ своихъ стремленіяхъ онъ опирался то на крестьянство, то на стихійную силу, то на рабочихъ, то на земство. Но природу свою онъ до сихъ поръ еще не достаточно созналъ и потому не имѣетъ онъ еще настоящаго вкуса къ *правамъ*. У самаго передового марксиста вы можете встрѣтить переживаніе рабскихъ чувствъ, боязнь обнаружить свою жажду свободы. Пора уже бросить это рабье трепетанье передъ доктриною и въ правосознаніи своемъ обнаружить свою истинную человѣческую природу.

Можетъ ли быть тутъ рѣчь объ измѣнѣ трудящимся? Только тѣ это могутъ думать, которые не признаютъ правовой порядокъ великимъ выигрышемъ для всѣхъ общественныхъ группъ. Въ программѣ своей мы рѣшительно беремъ подъ свою защиту реальные интересы трудящихся массъ, мы ничѣмъ не отличаемся въ конкретныхъ своихъ пожеланіяхъ отъ тѣхъ, которые насъ подозрѣваютъ въ измѣнѣ. На почвѣ экономической ясно обнаружена противоположность интересовъ и для насъ не можетъ быть сомнѣній, на чьей сторонѣ справедливость, съ кѣмъ должно соединить свою соціальную судьбу, но на почвѣ правовой положеніе совершенно иное, тутъ мы имѣемъ дѣло съ интересомъ общенаціональнымъ.

Нужно помнить, что въ группировкѣ нашихъ общественныхъ направленій много временнаго, связаннаго съ исторической минутой. Мы прекрасно понимаемъ, что можетъ быть скоро настанетъ время, когда эта группировка будетъ иною, но историческая минута обязываетъ насъ поддерживать извѣстнаго рода комбинацію общественныхъ силъ. Наша очередная историческая задача будетъ рѣшена только совокупностью всѣхъ общественныхъ теченій и было бы полною потерею исторической перспективы возложить всѣ надежды лишь на одну общественную силу.

Этимъ нисколько не отрицаются относительныя права классовой политики. Смыслъ великаго движенія представляется для насъ въ совершенно иномъ свѣтѣ, но объ этомъ я уже говорилъ въ первой части своей статьи.

Судьба русскаго консерватизма [1])

Судьба русскаго консерватизма очень своеобразна, въ ней чувствуется историческая иронія. Консерватизмъ властвуетъ въ русской жизни и держитъ въ тискахъ ея творческія силы, но онъ умеръ въ литературѣ, онъ не существуетъ, какъ идейное направленіе. У насъ нѣтъ консервативной идеологіи и быть сейчасъ не можетъ. Это характерно: ни одинъ консервативный журналъ не можетъ существовать въ Россіи, всякое консервативное журнальное начинаніе замираетъ отъ равнодушія читателей, отъ отсутствія литературныхъ силъ. Консервативный журналъ просто никому не нуженъ, для него не существуетъ никакихъ задачъ, никакихъ вопросовъ, теоретическихъ или практическихъ, подлежащихъ рѣшенію. Вѣдь самая суть русскаго консерватизма, торжествующаго въ жизни и уничтоженнаго въ литературѣ, въ томъ и заключается, что всѣ вопросы и задачи онъ распредѣляетъ по разнымъ департаментамъ и призываетъ къ ихъ рѣшенію власть имѣющихъ. При такой точкѣ зрѣнія и при такомъ настроеніи для литературы не остается ничего, ей нечего дѣлать, она можетъ только производить слѣдствіе и доносить. И дѣятельность консервативной печати почти цѣликомъ теперь слилась съ дѣятельностью одного изъ департаментовъ, наиболѣе далекаго отъ какихъ бы то ни было литературныхъ и идейныхъ задачъ.

Просмотрите любой номеръ «Русскаго Вѣстника». Можно ли ли тамъ найти хоть одного настоящаго писателя, хоть одну идею, хоть какой-нибудь матеріалъ для литературнаго чтенія? Даже самые крайніе консерваторы предпочитаютъ читать прогрессивные журналы. Была попытка создать боевой консервативно-клерикальный журналъ «Русское Обозрѣніе», но попытка эта потерпѣла самое постыдное фіаско. Въ исторіи нашихъ консервативныхъ журналовъ

[1]) Напечатано въ „Новомъ Пути" 1904 г., Декабрь.

всегда было что-то морально нечистоплотное. И въ литературную семью не могли быть приняты тѣ, отъ кого можно было ожидать всякаго рода предательства, предательства литературы власть имѣющимъ. Идейнымъ можетъ быть признано лишь то литературное направленіе, которое уважаетъ идею, свободную мысль и литературѣ придаетъ самостоятельное творческое значеніе.

Но консерватизмъ нашелъ себѣ пріютъ въ газетахъ, тутъ его царство. Долгое время въ Петербургѣ не было ни одной настоящей, принципіальной газеты и только въ самое послѣднее время, подъ вліяніемъ новыхъ настроеній и ожиданій, возникли «Наша жизнь» и «Сынъ Отечества», которыя удовлетворяютъ требованіемъ отъ идейныхъ политическихъ органовъ. И это понятно. У насъ не могло не быть монополіи такъ называемыхъ консервативныхъ органовъ ежедневной прессы, эта монополія создавалась тѣми тяжелыми условіями, въ которыхъ находится наша печать. Консервативныя газеты могли говорить тогда, когда другія были вынуждены молчать. Въ то время какъ журналъ долженъ имѣть литературныя дарованія, какія-нибудь идеи и творческія задачи, газета можетъ обойтись безъ всего этого, какъ это къ сожалѣнію доказывается существованіемъ уличныхъ газетъ. И долгіе, темные годы въ повседневной прессѣ царствовало «Новое время» и владѣло сердцами огромной массы русскихъ обывателей. Было бы слишкомъ много чести назвать этотъ органъ консервативнымъ, такъ какъ въ названіи этомъ есть все-таки намекъ на какой-то порядокъ идей, какое-то направленіе. О, мы прекрасно знаемъ, что «Новое Время» можетъ быть и либеральнымъ, можетъ запѣть какія угодно пѣсни, когда минута этого потребуетъ, когда это будетъ удобно и выгодно, оно никогда не станетъ по донъ-кихотски защищать консервативныхъ идей, надъ которыми будетъ смѣяться «ново-временская» улица. «Новое время» останется въ русской исторіи какъ символъ пережитаго нами позора, какъ яркій образецъ литературнаго разврата и проституціи. «Московскія вѣдомости» и «Гражданинъ» лучше «Новаго Времени», но что сказать о консервативной мысли, которая пріютилась въ этихъ органахъ? Русскій консерватизмъ цѣликомъ разрѣшился въ нынѣшнія «Московскія Вѣдомости» и это достаточно показываетъ, насколько драматична его судьба. Присмотримся ближе къ исторіи консерватизма и его природѣ.

Когда-то въ русской литературѣ была настоящая консервативная идеологія—славянофильство. Это было идейное направленіе,

создавшее очень своеобразное и интересное міросозерцаніе, и оно было богато яркими и крупными дарованіями. Славянофильство — двойственно, это не просто консерватизмъ, въ немъ было очень много элементовъ прогрессивныхъ, требованій общихъ съ противоположнымъ западническимъ лагеремъ. Въ славянофильскомъ ученіи своеобразно сочетались для противоположныхъ начала—власти, авторитета, и—свободы, и этимъ сочетаніемъ была предрѣшена дальнѣйшая печальная судьба славянофильства. Старые классическіе славянофилы были романтики, они не любили реальной, позитивной власти, не хотѣли ея для народа и символически возложили ее на одно посланное Богомъ лицо. Такимъ образомъ пришли они къ мистическому оправданію власти и романтически мечтали соединить эту власть съ свободой народа, которому предоставляли мысль, думу. Славянофилы брали подъ свою защиту права личности и хотѣли утвердить ея вольности безъ ея воли и помимо ея воли. Это было чудовищное противорѣчіе: свободу нельзя было построить на противоположной ей власти. Романтика разложилась у эпигоновъ славянофильста и начало власти окончательно поглотило начало свободы. И истиный романтизмъ, который не можетъ подвергнуться реалистическому разложенію въ процессѣ исторіи, долженъ искать не мистическаго оправданія власти, а мистическаго оправданія свободы, долженъ утвердить не два взаимоисключающихъ принципа, а одинъ—волю къ свободѣ, а не волю къ власти, какое-то окончательное, для всякаго человѣческаго существа желанное безвластіе. Славянофилы мечтали о томъ, чтобы власть пожелала свободы народной, только такую власть они и считали истинной, мистической и горячо клеймили власть историческую, порабощающую народъ. И теорическія соображенія и историческій опытъ учатъ насъ, что пожелать народной свободы можетъ только воля самого народа, а не власть ему противоположная. Историческое развитіе человѣчества къ окончательной, мистически оправданной свободѣ можетъ совершаться только путемъ раствоpенія власти въ волѣ каждой человѣческой личности, творящей для себя желанную свободу, и путемъ ограниченія всякой власти, даже власти народной, неотъемлемыми, абсолютными правами личности.

И замѣчательно, что діаметрально противоположное славянофиламъ ученіе о власти,—ученіе о народовластіи, о народномъ суверенитетѣ, тоже впадаетъ въ одну изъ формъ государственнаго позитивизма и въ немъ также начало свободы поглощается нача-

ломъ власти. Если славянофильство выродилось въ консервативную государственную казенщину, культивирующую сильную власть и воздвигающую гоненіе на жажду свободы, то и позитивистическое ученіе о народовластіи можетъ выродиться въ демократическую казенщину, въ столь же реакціонное культивированіе власти на-четъ свободы [1]). И мы должны рѣшительно противопоставить всякому государственному позитивизму, всякому культу власти романтическій культъ свободы, культъ безвластія. Проблема отношенія власти и свободы—основная проблема человѣческой исторіи и самымъ тѣснымъ образомъ связана она съ пониманіемъ смысла мірового процесса. И тутъ есть два противоположныхъ полюса, два типа мистицизма—мистицизмъ власти, съ роковой неизбѣжностью перерождающійся въ позитивистическій культъ государства, въ казенщину, и мистицизмъ свободы, освѣщающій яркимъ свѣтомъ всемірно-историческій процессъ освобожденія человѣчества и охраняющій романтическія мечты человѣческой природы. Старые славянофилы хотѣли соединить эти два типа мистицизма, слить два пути и были жестоко за это наказаны, были опозорены своими продолжателями, подхватившими только одну половину ихъ ученія, только идею власти и доведшими ее до того, что исчезла всякая идея и осталась одна власть, голая, ничѣмъ не прикрытая и безстыдная. Славянофилы вѣрили въ великую миссію русскаго народа, но миссія эта должна была быть осуществлена для нихъ черезъ свободу, мистическая власть помогала этому осуществленію, освобождая народъ отъ политики, отъ заботъ о дѣлахъ міра сего. Во всякомъ случаѣ для старыхъ славянофиловъ власть не была единственнымъ орудіемъ осуществленія нашего національнаго предназначенія. Они идеализировали старыя формы властованія и пытались приковать къ нимъ творическій національный духъ, но для нихъ всетаки существовали творческія задачи, къ рѣшенію которыхъ призывалась свобода.

Что сталось дальше съ нашей консервативной мыслью? Она развивала одну половину славянофильскаго ученія, заложенное въ немъ начало поклоненія авторитету и соединилась она съ традиціями не литературными и не идейными,—съ традиціями нашей государственной практики. И поклоненіе идеѣ власти незамѣтно

[1]) Во избѣжаніе недоразумѣній долженъ оговориться, что этимъ я выступаю не противъ демократіи, наоборотъ, я признаю ее въ самыхъ рѣшительныхъ формахъ, но хотѣлъ бы построить царство соціальной демократіи на иныхъ принципахъ, на принципѣ абсолютныхъ правъ личности.

перешло въ халопство передъ фактомъ власти, передъ казенщиной жизни. Мистицизмъ славянофиловъ роковымъ образомъ переродился въ государственный позитивизмъ Каткова, который снялъ романтическій покровъ съ ученія о власти славянофиловъ и глумился надъ ихъ идеализмомъ. Катковъ былъ выдающійся, первоклассный по своимъ дарованіямъ политическій публицистъ, но у него мы уже не видимъ никакой консервативной идеологіи, никакой религіозно-философской санкціи консерватизма, тутъ ужъ всѣ задачи человѣческой жизни возлагаются на власть и не остается мѣста для свободы, проповѣдуется поклоненіе оголенной казенщинѣ. Ученики и послѣдователи Каткова пошли еще дальше, они не имѣли его таланта, потеряли всякую связь съ идейно-литературными традиціями и всю свою литературную дѣятельность свели къ тому, что на разные лады начали взывать къ полиціи. Консервативные журналы субсидировали, старались поддержать, но ихъ ненужность, ихъ нелитературность дѣлали невозможнымъ не только процвѣтаніе, но даже жалкое существованіе этихъ quasi-литературныхъ предпріятій, прикомандировавшихъ себя къ соотвѣтствующимъ департаментамъ. Того значенія для государственной власти, которое имѣлъ Катковъ, всѣ эти жалкіе консервативные литераторы, не обладающіе даже именемъ собственнымъ, не могли имѣть, а въ литературѣ, въ мірѣ идейнаго творчества для нихъ нѣтъ мѣста. Консервативный литераторъ въ настоящее время почти что contradictio in adjecto, такъ какъ парадоксальный процессъ нашей исторіи убилъ консерватизмъ, какъ фактъ литературный и идейный, укрѣпивъ его власть въ жизни.

Одиноко въ сторонѣ стоитъ только крупная фигура К. Леонтьева, создавшаго очень оригинальную и глубокую религіозно-философскую концепцію, оправдывающую самое мрачное реакціонерство и человѣконенавистничество. Но Леонтьевъ былъ очень индивидуаленъ, для его идеологіи трудно найти мѣсто на большой дорогѣ нашего консерватизма и онъ безполезенъ, не нуженъ для практическихъ цѣлей консервативной казенщины, онъ слишкомъ романтикъ и утопистъ.

И вотъ началось бѣгство изъ консервативнаго лагеря всего живого, талантливаго и честнаго. Особенно важно отмѣтить бѣгство Вл. Соловьева. Міровоззрѣніе Вл. Соловьева сложилось въ атмосферѣ консервативно-славянофильскихъ традицій и опредѣляющее вліяніе на него оказала идеалистически-прогрессивная сторона славянофильскаго ученія. Если въ старыхъ славянофилахъ совмѣща-

лись и Катковъ и Вл. Соловьевъ, то въ дальнѣйшей судьбѣ славянофильства эти противоположныя начала разъединились и стали другъ противъ друга, какъ враги. Вл. Соловьевъ выступилъ блестящимъ критикомъ нашаго консерватизма и націонализма, раскрылъ непримиримыя противорѣчія между казенщиной и универсальными началами христіанской религіи. Въ «Національномъ вопросѣ» Соловьевъ съ особенной силой настаивалъ на безнравственности и безбожности практики консерватизма, всего этого человѣконенавистническаго, реакціоннаго націонализма, угнетающаго духъ. Вл. Соловьевъ показалъ, что въ консервативномъ лагерѣ оставаться невозможно, что практика нашего консерватизма несовмѣстима не только съ идеализмомъ, но и съ какими бы то ни было идеями. И это было огромной заслугой передъ русской литературой и русскимъ обществомъ. Но начала власти и свободы продолжали бороться въ этомъ крупномъ мыслителѣ и большомъ человѣкѣ и до конца дней своихъ не преодолѣлъ онъ этой раздвоенности, не могъ сбросить этой давящей идеи власти. Поэтому Вл. Соловьевъ такъ и не пришелъ къ опредѣленному соціально-политическому міровоззрѣнію и его принципіальнее отношеніе къ либерализму и соціализму оставалось неяснымъ.

Бѣжалъ изъ консервативнаго лагеря еще одинъ человѣкъ, очень даровитый и въ высшей степени своеобразный, я говорю о В. В. Розановѣ [1]). Розановъ писалъ въ консервативной печати, служилъ консерватизму, но и тамъ всегда былъ представителемъ романтики, а не казенщины, былъ не нуженъ дла настоящей практики консерватизма. Мистицизмъ Розанова искалъ оправданія и освященія жизни, чтобы сдѣлать жизнь радостной. Но санкція жизни можетъ быть только религіозной, и вотъ Розановъ хочетъ дойти до самыхъ глубокихъ и самыхъ первоначальныхъ корней религіознаго сознанія человѣчества. Онъ идетъ отъ христіянства къ юдаизму и древнему Вавилону, ищетъ религіи рожденія, а не смерти, религіи радости жизни, а не мрачнаго ея отрицанія. Такому человѣку нечего дѣлать въ консервативномъ лагерѣ, для него должна быть ненавистна практика мрачнаго реакціонерства, казенная, а не мистическая санкція жизни. И Розановъ неизбѣжно долженъ придти къ рѣшительному радикализму, къ мистицизму свободы, а не мистицизму власти. Вѣроятно, Розановъ никогда не

---

[1]) См. статью П. Б. Струве „Романтика противъ казенщины“ въ сборникѣ „На разныя темы“.

придетъ къ опредѣленнымъ и яснымъ соціально-политическимъ взглядамъ, онъ останется наивнымъ, его мало интересуютъ вопросы внѣшняго порядка жизни, но по духу своему онъ долженъ быть самымъ крайнемъ радикаломъ и долженъ былъ бы объ этомъ заявить. На эволюціи Розанова мы еще разъ убѣждаемся въ окончательномъ духовномъ банкротствѣ русскаго консерватизма, въ невозможности у насъ какой бы то ни было консервативной идеологіи.

Консерватизмъ можетъ быть романтическимъ и можетъ имѣть настоящее литературное представительство только въ той странѣ, которую онъ не давитъ своей властью въ жизни. Въ Россіи онъ только—казенщина, никакихъ творческихъ задачъ онъ не въ состояніи ни ставить, ни рѣшать. Всѣ жизненные интересы страны находятъ себѣ отраженіе въ нашей передовой печати, всѣ вопросы разрабатываются тѣмъ или другимъ изъ нашихъ прогрессивныхъ направленій. На долю консервативной печати выпадаетъ только одна задача—задержать ходъ жизни, погасить поставленныя мыслью и жизнью проблемы. Но это вѣдь задача мало литературная и для выполненія ея призваны другіе, болѣе компетентные и болѣе властные органы.

А теперь посмотримъ, каковы теоретрческія основы консерватизма. Славянофильство пыталось дать мистическое оправданіе консервативнымъ устоямъ государства, церкви, семьи, искало религіозной санкціи для воплощенія власти на землѣ. И позднѣйшіе консерваторы все еще прикрывали свою духовную наготу мистическимъ покровомъ и свое чисто матеріалистическое насильничество оправдывали высокими, идеалистическими словами. Но торжествующая реакція сорвала этотъ покровъ съ нашего консерватизма и обнаружила его настоящую природу, которая яснѣе всего просвѣчивала у Каткова.

Религія русскаго консерватизма есть религія государственнаго позитивизма. Только государственный позитивизмъ можетъ быть оправданіемъ казенщины и только его слуги могутъ молиться богу власти. Подъ государственнымъ позитивизмомъ я понимаю систему, которая въ свободѣ и правахъ личности не видитъ абсолютныхъ цѣнностей и считаетъ государственную власть источникомъ, распредѣлителемъ и расцѣнщикомъ всѣхъ правъ и даже всѣхъ стремленій человѣческаго духа. Вся духовная культура для государственнаго позитивизма творится не въ личности, черезъ личность и для личности, она должна проходить черезъ санкцію

власти и матеріалистическія орудія насилія тяготѣютъ надъ всякимъ свободнымъ творчествомъ. Съ религіозно-философской точки зрѣнія вопросъ можетъ быть поставленъ такъ: въ чемъ воплощается сверхчеловѣческое начало на землѣ, въ человѣкѣ, въ личности, которая должна быть поэтому признана суверенной, или въ какой-нибудь власти, надъ личностью стоящей, въ государствѣ, въ организованныхъ коллективныхъ единицахъ, присваивающихъ суверенность себѣ? Это самый основной вопросъ и отъ его рѣшенія зависитъ и все наше міросозерцаніе, и все наше отношеніе къ жизни, къ историческому процессу.

Съ нашей точки зрѣнія послѣдовательный мистицизмъ можетъ признавать только теократію и тѣмъ самымъ долженъ отрицать всякую другую «кратію». И мистицизмъ неизбѣжно перерождается въ позитивизмъ и даже грубѣйшій матеріализмъ, если онъ признаетъ земную власть воплощеніемъ власти небесной и государство посредникомъ между личностью и началомъ сверхчеловѣческимъ. Начало власти по существу своему матеріалистическое, оно принадлежитъ природному, связанному, скованному бытію и ему противоборствуетъ заложенное въ глубинахъ міра духовное начало свободы [1]). Путемъ отъ «природы», рабской, заключенной въ тиски «необходимости», къ Богу, къ сверхприродному и сверхчеловѣческому бытію можетъ быть только освобожденіе и его носителемъ и творцомъ можетъ быть только личность, источникъ свободы. И истинная «теократія» должна была бы объявить непримиримую борьбу всѣмъ формамъ властвованія, всѣмъ безбожнымъ «кратіямъ» и признать человѣческую личность единственнымъ воплощеніемъ духа Божьяго. На «землѣ», въ эмпирическомъ, «природномъ» мірѣ нѣтъ ничего выше человѣческой личности, это высшая форма бытія и на нее падаетъ миссія освобожденія міра путемъ всемірно-историческаго прогресса. Сверхчеловѣческая освободительная мощь идетъ лишь изъ глубины метафизической природы личности, лишь изнутри, а не извнѣ, какъ это полагаютъ всѣ государственные позитивисты, всѣ сторонники земныхъ, позитивныхъ «кратій».

---

[1]) Этимъ я не утверждаю того вульгарнаго дуализма, который видитъ въ „плоти“ начало злое, а въ „духѣ“ начало доброе. Начало злое я вижу въ матеріальной природной необходимости, насилія, связанности. Съ этой точки зрѣнія „плоть“ должна быть освобождена и преображена.

Такимъ образомъ мистицизмъ приводитъ насъ къ оправданію рѣшительнаго *индивидуализма* и *анархизма*, который мы не противополагаемъ ни религіозно-философскому универсализму, ни соціальному демократизму. Государственному позитивизму мы должны противопоставить правовой идеализмъ, мистическому оправданію власти—мистическое оправданіе свободы. Всѣ романтическія чаянія, всѣ интимные запросы человѣческой природы только тутъ могутъ найти себѣ пріютъ. Консерватизмъ же неизбѣжно вырождается въ оголенное и безстыдное насильничество и приводить онъ можетъ въ свою пользу только самые позитивные и утилитарные аргументы. Консерваторы еще могутъ защищать свою теорію насилія ссылками на блага людей, на счастье, довольство и успокоеніе, во имя которыхъ власть должна лишать людей свободы, всегда трагической, рождающей не только радость, но и горе. «Московскія Вѣдомости» постоянно апеллируютъ ко благу русскаго народа или къ его насильственному спасенію, т. е. къ позитивизму или открытому или одѣтому въ религіозный костюмъ. Государственный консерватизмъ неизбѣжно носитъ утилитарный характеръ и каждымъ своимъ проявленіемъ отрицаетъ абсолютныя цѣнности, неотъемлемыя права, религіозно-метафическій смыслъ свободы.

Но часто направленія прямо противоположныя консерватизму стоятъ на той же почвѣ государственнаго позитивизма и утилитаризма и не въ состояніи дать настоящаго оправданія свободы, построить ту теорію индивидуализма, о которой мы говорили выше. Внѣшнему насилію можно противопоставить только внутреннюю свободу, государственной власти—абсолютныя права. Отъ одной организованной насильственной власти нельзя искать спасенія въ другой организованной насильственной власти, а позитивизмъ и утилитаризмъ безсиленъ насъ вывести изъ этого круга. Позитивистическая власть или идеалистическое безвластіе—вотъ настоящая дилемма. И поражаютъ своей наивностью нѣкоторыя индивидуалистическія теоріи общества, которыя соединяютъ суверенность личности и безмѣрную ея свободу съ матеріалистическимъ міровозрѣніемъ.

Никогда еще въ исторіи власть консервативныхъ началъ, началъ реакціоннаго государственнаго позитивизма не заходила такъ далеко, не давила такъ духовную культуру, какъ у насъ въ Россіи. Всю эту систему безпощадно критиковали и лучшіе русскіе люди всегда отрицали ее въ корнѣ, но есть уголъ зрѣнія, подъ которымъ рѣдко смотрѣли на нашъ практическій консерватизмъ. Наша

консервативная система есть организованное, нигилистическое въ самомъ точномъ смыслѣ этого слова отрицаніе культуры, отрицаніе религіи, философіи, науки, литературы, искусства, нравственности, права, всего духовнаго содержанія человѣческой жизни. Консерваторы наши превратилась въ настоящихъ нигилистовъ и поддерживаютъ заговоръ противъ всякаго творчества въ жизни [1]). Нельзя признавать и утверждать духовную культуру и отрицать ея единственнаго носителя и творца—человѣческую личность, ея право на свободное самоопредѣленіе. Нигилистическимъ является начало власти, такъ какъ оно всегда отрицаетъ что-нибудь, препятствуетъ чему-нибудь, начало же свободы является творческимъ, оно что-то создаетъ или сметаетъ по пути то, что задерживаетъ творческое созиданіе.

Русскій консерватизмъ невозможенъ потому, что ему нечего охранять. Славянофильская романтика выдумала тѣ идеальныя начала, которыя должны быть консервированы, ихъ не было въ нашемъ историческомъ прошломъ. Поэтому консерватизмъ нашъ не утверждалъ какую-то своеобразную культуру, а отрицалъ творчество культуры, перерождался въ нигилистическое реакціонерство. Творческія силы организуются, чтобы уничтожить власть нигилистическаго отрицанія.

---

[1]) Теперь, въ эпоху революціи, нашъ старый консерватизмъ окончательно превратился въ хулиганство, проповѣдуетъ убійства и разбой. Играютъ роль консерваторовъ культурныхъ и честныхъ „либерали“ изъ партіи „мирнаго обновленія“.

Катехизисъ марксизма [1])

Нужно привѣтствовать появленіе наконецъ въ русскомъ переводѣ катехизиса марксисткой философіи [2]). Пусть перечтутъ знаменитую книгу Энгельса «Anti-Дюрингъ», которую такъ талантливо перелагалъ на русскомъ языкѣ Бельтовъ. Она является почти что единственнымъ источникомъ догматической части марксистскаго богословія. Пусть присмотрятся къ этому багажу діалектическаго матеріализма, почти единственному багажу, и легенда объ этой великой, все переворачивающей философской теоріи должна наконецъ пошатнуться.

Книга Энгельса имѣетъ значительный историческій интересъ, но сейчасъ искать въ ней сколько-нибудь удовлетворяющаго міропониманія и поученія было бы просто смѣшно. Книга эта устарѣла во всѣхъ своихъ частяхъ и не стоитъ на высотѣ современнаго состоянія науки и философіи, не соотвѣтствуетъ современной соціальной дѣйствительности, грубо противорѣчитъ современнымъ настроеніямъ и исканіямъ. Наше новое «бытіе» должно породить и новое «сознаніе», уже во имя основъ марксистскаго катехизиса нужно было бы признать ея устарѣлость. Но для насъ непонятно, какъ это и въ былыя времена могли открывать въ Энгельсовскомъ «Anti-Дюрингѣ» философскія богатства.

У Энгельса притязанія довольно большія, не меньшія, можетъ быть, чѣмъ у самого Дюринга. Въ критической формѣ онъ хочетъ дать цѣлую философскую и соціальную систему и самыя трудныя проблемы рѣшаетъ съ необыкновенной быстротой и легкостью. Прежде всего, чтобы опредѣлить природу діалектическаго матеріализма, посмотримъ, какую теорію познанія намъ предлагаетъ Энгельсъ.

---

[1]) Напечатано въ „Вопросахъ Жизни“ 1905 г. февраль.

[2]) Къ сожалѣнію русскій переводъ очень искаженъ.

Въ нѣсколькихъ словахъ декретируется наивно-реалистическая теорія познанія, причемъ реализмъ понимается, какъ матеріализмъ. «Если же спросить, что же такое мышленіе и сознаніе и каково ихъ происхожденіе, то мы найдемъ, что они являются продуктами человѣческаго мозга и что самъ человѣкъ есть продуктъ природы, который развивается въ опредѣленной средѣ и вмѣстѣ съ ней, изъ чего уже само собой явствуетъ, что продукты человѣческаго мозга, которые вѣдь въ послѣдней инстанціи сами являются продуктами природы, не противорѣчатъ всему остальному въ природѣ, но соотвѣтствуютъ ему» [1]). Вотъ и все.

Я не предполагаю опровергать эту примитивную гносеологію, вѣдь никто же не станетъ ее сейчасъ защищать въ такомъ оголенномъ видѣ. Но очень важно указать на основное противорѣчіе діалектическаго матеріализма, которое недостаточно выдвигалось критиками, между тѣмъ какъ именно тутъ рушатся философскія основы марксизма. Діалектическій матеріализмъ представляетъ собою логически нелѣпое сочетаніе понятій, такъ какъ въ сочетаніи этомъ заключена просто чудовищная *логизація матеріи*. Ультра эмпирическая, реалистическая и матеріалистическая теорія познанія оказывается вмѣстѣ съ тѣмъ и ультра раціоналистической, такъ какъ основывается на непостижимой вѣрѣ въ разумность матеріальнаго мірового процесса, вѣрѣ въ вещественную логику, матеріальную разумность. Но раціоналистическій матеріализмъ, логика матеріи — это гораздо хуже, чѣмъ деревянное желѣзо или черная бѣлизна.

Марксистская діалектика родилась отъ діалектики гегеліанской и носитъ на себѣ ея роковую печать. Энгельсъ хотѣлъ поставить діалектику съ головы на ноги, но послѣ этого она должна была потерять голову, такъ какъ на ногахъ она стоять не можетъ. Гегелевская діалектика была идеалистической, и ея логически обязательной предпосылкой былъ *панлогизмъ*. Діалектика всегда есть идеально-логическій процессъ, она возможна только въ Разумѣ. Тезисъ, антитезисъ и синтезъ — это моменты логическаго теченія идей, это процессъ самораскрытія идеи, процессъ чисто идеальный и потому коренится онъ въ природѣ Логоса. Очевидно, что мировой процессъ можетъ быть признанъ діалектическимъ только при идеалистическомъ ученіи о тождествѣ бытія и мышленія, когда бытіе понимается, какъ идея, какъ Логосъ. Тогда только

---

[1]) Стр. 29.

процессъ міровой можетъ истолковываться, какъ діалектическое самораскрытіе идеи, тогда только въ міровомъ Логосѣ совпадаютъ законы бытія съ законами діалектической логики. А это значитъ, что только идеалистическій панлогизмъ можетъ оправдать діалектическое истолкованіе бытія, что можетъ быть рѣчь только о діалектическомъ идеализмѣ, а никакъ не о діалектическомъ матеріализмѣ. И марксизмъ долженъ былъ бы опять стать на голову и вверхъ ногами, если бы желалъ спасти діалектику и охранить обязательную для всякой философіи логическую послѣдовательность. Но тогда погибъ бы матеріализмъ, погибли бы всѣ откровенія Маркса и Энгельса о тайнѣ историческаго процесса и многое дѣйствительно цѣнное и выживающее. Во всякомъ случаѣ выбирать необходимо: или историческій процессъ есть процессъ діалектическій,—самораскрытіе идеи, и тогда въ немъ есть неумолимая внутренняя логика, или это процессъ матеріалистическій, и тогда въ немъ нѣтъ никакой логики, никакой разумности, а одинъ только хаосъ.

И въ самомъ дѣлѣ, кто изъ сторонниковъ діалектическаго матеріализма пробовалъ доказать то недоказуемое и нелѣпое положеніе, что въ матеріи, которой создается и мышленіе, создается самъ разумъ, есть внутренняя логика, есть разумность, въ силу которой матеріальные процессы діалектичны, т. е. могутъ быть отождествлены съ логическимъ теченіемъ идей? Я вчитываюсь въ книгу Энгельса и меня поражаетъ его наивность, онъ даже не подозрѣваетъ о трудностяхъ и невозможностяхъ, связанныхъ съ той позиціей, на которой онъ такъ твердо пытается стоять. И всѣ марксисты ничего не подозрѣваютъ. Энгельсъ, конечно, эмпирикъ и считаетъ опытъ единственнымъ источникомъ знанія, но приходитъ ли ему въ голову одинъ роковой вопросъ, роковой для всякаго позитивистическаго эмпиризма и совершенно убійственный для всякаго матеріализма. Чѣмъ гарантируется разумность опыта, дѣлающая міръ закономѣрнымъ, на чемъ зиждется увѣренность, что въ опытѣ не будетъ намъ дано что-нибудь необычайное, переходящее все предѣлы? Никакой разумности намъ не надо, скажутъ гг. позитивисты и матеріалисты. Нѣтъ, простите, гг., вамъ-то разумность нужнѣе, чѣмъ кому бы то ни было, иначе чортъ знаетъ что можетъ произойти, можетъ произойти чудо, и вы этого ни за что не потерпите, да и никакой научный прогнозъ не будетъ возможенъ, вамъ ли обойтись безъ закономѣрности.

И всѣ позитивисты, а тѣмъ болѣе матеріалисты свято и без-

завѣтно вѣрятъ въ *раціональность* опыта, въ нѣкоторую разумность мірового процесса, въ логику вещей. Все у нихъ по закону, все въ границахъ, а «законъ» вѣдь всегда отъ разума, и всѣ они чистѣйшіе раціоналисты, но не сознательные. У кантіанца все оказывается въ порядкѣ и нельзя ждать никакихъ чудесъ, потому что разумъ законодательствуетъ надъ опытомъ, но матеріалистъ вѣдь не имѣетъ права дѣлать какія бы то ни было предписанія опыту и долженъ ежесекундно ждать самыхъ непріятныхъ неожиданностей отъ матеріальнаго хаоса, создающаго нашъ опытъ,—единственную нашу пищу. Но матеріалистъ легко выходитъ изъ этой трагедіи, для самоутѣшенія онъ увѣровалъ въ раціональность опыта, въ разумность матеріи, въ логику хода вещей. Таковъ даже самый простой, вульгарный матеріалистъ, а матеріалистъ діалектическій еще въ тысячу разъ раціональнѣе. Діалектическій матеріалистъ почему-то считаетъ возможнымъ вѣрить, что «матеріальныя производительныя силы» (нѣкоторая масса вещества) обладаютъ внутренней логикой, что матеріальное соціальное развитіе протекаетъ по раціональной схемѣ, словомъ, что въ веществѣ міра есть разумъ, на который можно положиться, какъ на каменную гору. Вся система марксизма чисто раціоналистическая. марксизмъ наивно и оптимистически вѣритъ въ торжество разума въ исторической судьбѣ человѣчества, все для него совершается въ раціональныхъ схемахъ, все послѣдовательно, все предугадано. И даже марксисты, которые отреклись отъ діалектики, продолжаютъ вѣрить въ разумность бытія, въ схематичность развитія. въ прочность опыта. Въ системѣ марксизма съ раціонализмомъ тѣсно связанъ монизмъ, обычный спутникъ. Марксизмъ вѣритъ, что основа міра и историческаго процесса едина, что вся множественность подчинена этой единой основѣ и изъ нея выводится, что все индивидуальное призрачно. И въ монизмѣ этомъ, какъ и въ раціонализмѣ, все еще живетъ гегеліанство.

А почему не предположить, что бытіе ирраціонально и множественно, почему хоть на секунду не предположить? Право же для этого очень много «эмпирическихъ» основаній. Можетъ быть, въ мірѣ много безумія, можетъ быть, только индивидуальное реально и не одно, а нѣсколько началъ скрываютъ тайну мірозданія, можетъ быть, развитіе совершается безъ всякихъ схемъ, можетъ быть, въ опытѣ явится намъ что-нибудь чудесное и необычайное. Во все это скорѣе можно повѣрить, чѣмъ въ раціоналистически-монистическую систему марксизма.

Нелѣпость діалектическаго матеріализма слишкомъ ясна для философскаго мышленія, но и діалектическій идеализмъ долженъ быть провѣренъ, хотя объ этомъ ученіи по крайней мѣрѣ можетъ быть рѣчь. Въ журнальной замѣткѣ по поводу книги Энгельса я не могу критиковать діалектику въ ея классической идеалистической формѣ, моей задачей было только указать на внутреннюю противорѣчивость и недопустимость сочетанія діалектики съ матеріализмомъ, на то, что діалектическую ткань можно соткать изъ идей, а никакъ не изъ матеріальныхъ вещей. Приведу здѣсь только нѣсколько мѣстъ изъ критики Тренделенбурга, который мало у насъ извѣстенъ: «Для діалектики чистой мысли вытекаетъ неизбѣжная дилемма. Или то отрицаніе, которымъ опосредственъ въ ней поступательный ходъ второго и третьяго моментовъ, есть логическое отрицаніе (А=не А), и тогда оно безсильно породить что-либо опредѣленное во второмъ моментѣ, а въ третьемъ не властно допустить единенія. Или же оно—реальная противоположность и тогда оно недопустимо логическимъ путемъ, а потому діалектика не есть діалектика *чистаго* мышленія». «Безъ живого созерцанія, логическому методу слѣдовало бы вѣдь рѣшительно все покончить идеей, — этимъ вѣчнымъ единствомъ субъективнаго и объективнаго. Но методъ этого не дѣлаетъ, сознаваясь, что логическій міръ въ отвлеченномъ элементѣ мысли есть лишь «царство тѣней», не болѣе. Ему, стало быть, извѣстно, что есть иной, свѣжій и животрепетный міръ, но извѣстно — не изъ чистаго мышленія». «Діалектикѣ надлежало доказать, что замкнутое въ себѣ мышленіе дѣйствительно охватываетъ всецѣлость міра. Но доказательства этому не дано. Вездѣ мнимозамкнутый кругъ растворяется украдкою, чтобы принять извнѣ, чего недостаетъ ему внутри. Закрытый глазъ обыкновенно видитъ передъ собой одну фантасмагорію. Человѣческое мышленіе живетъ созерцаніемъ и умираетъ съ голоду, когда вынуждено питаться собственною утробой» [1]).

Марксисты увѣряютъ, что они перешли къ «свѣжему и животрепетному міру», что ихъ мышленіе не «умретъ съ голоду», потому что питается опытомъ, что ихъ діалектика основана на фактахъ. Но фактами опыта діалектики нельзя обосновать, если не подвергнуть самаго опыта логизаціи и раціонализаціи, что и дѣлается украдкой. А прикосновеніе марксистской матеріи оказалось убійственнымъ для діалектики. Къ живому же созерцанію

[1]) См. Тренделенбургъ „Логическія изслѣдованія“, т. I, стр. 61, 81 и 110.

марксизмъ никогда не могъ перейти, иначе онъ и не упорствовалъ бы въ томъ заблужденіи, что міръ раціоналенъ и монистиченъ, и не насиловалъ бы живой опытъ условными схемами. Я больше діалектическихъ матеріалистовъ вѣрю въ разумъ, въ познавательную силу этого инструмента, въ этомъ я даже ближе къ такимъ старымъ раціоналистамъ, какъ Лейбницъ, но отрицаю раціональность опыта и эмпирическаго бытія.

Это о теоріи познанія Энгельса, которая оказывается ниже всякой критики и даже не дѣлаетъ попытки серьезно обосновать діалектическій матеріализмъ. А теперь перехожу къ другимъ сторонамъ книги, прежде всего къ ученію о свободѣ и необходимости.

Въ катехизисѣ заключается знаменитое ученіе о скачкѣ изъ царства необходимости въ царство свободы, которое давно уже вводило въ соблазнъ многихъ «учениковъ». Казалось нѣсколько страннымъ, какъ это вдругъ въ одинъ прекрасный день «необходимость» родитъ «свободу», нѣкоторые начали вносить поправки, что, быть можетъ, и раньше было немного свободы, быть можетъ, и послѣ будетъ немного необходимости. Въ скачкѣ изъ царства необходимости въ царство свободы было нѣчто влекущее и манящее, но вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣчто таинственное, почти мистическое. Тутъ, можетъ быть, скрывается своеобразная романтика марксизма, но теорія, прикрывающая романтическія чаянія свободы, очень сѣра и въ философскомъ отношеніи слаба.

Энгельсъ въ сущности предлагаетъ совершенно раціоналистическое ученіе о свободѣ. «Свобода воли означаетъ не что иное, какъ способность человѣка быть въ состояніи рѣшать съ знаніемъ дѣла... Свобода состоитъ въ основанномъ на пониманіи естественной необходимости, господствѣ надъ самимъ собой и надъ внѣшней природой, поэтому она необходимо является продуктомъ историческаго развитія»[1]).

Свобода есть продуктъ необходимости, есть сознанная необходимость. Это опять матеріализированное гегеліанство Свобода — продуктъ матеріальнаго соціальнаго развитія и вмѣстѣ съ тѣмъ результатъ торжества сознанія, разума. Какъ постигнуть тайну превращенія необходимости въ свободу, если не было даже потенціи свободы, какимъ чудомъ матерія создаетъ духъ? Не только марксизмъ, но и позитивическій эволюціонизмъ приказываютъ этому вѣрить. Свободу хотятъ химическимъ путемъ приготовить въ ретортѣ, но мы отъ такой свободы отказываемся и не вѣримъ

[1]) Стр. 153—154.

въ нее. И Энгельсъ, и марксисты, и эволюціонисты, и кантіанцы не догадываются, что можетъ быть еще ученіе о свободѣ, какъ о творческой, созидающей силѣ, безъ которой никогда не свершится желаннаго освобожденія. И скачекъ въ царство свободы, длинный, растянутый на весь историческій процессъ скачекъ допустимъ только при томъ предположеніи, что свобода, какъ творческая мощь, заложена въ природѣ міра, въ природѣ человѣка, что она дремлетъ даже въ первичныхъ стадіяхъ мірового развитія, въ каждой изъ монадъ, составляющихъ міръ. Я бы даже сказалъ, что необходимость есть продуктъ свободы, что *необходимость есть только чуждая для насъ свобода.* Въ ученіи о свободѣ и необходимости Энгельсъ грубо раціоналистиченъ, онъ и не подозрѣваетъ объ ирраціональной свободѣ, и въ концѣ концовъ сходится съ самымъ вульгарнымъ эволюціонизмомъ. И тутъ Гегелевское пониманіе всемірно-историческаго процесса, какъ освобожденія, поставленное съ головы на ноги, даетъ печальные результаты, въ матеріализмѣ погребается и діалектика, и свобода.

Не менѣе важно для марксистской философіи ученіе о переходѣ количества въ качество. Если вытравить изъ этого ученія остатки гегеліанства, то мы получимъ обычное *количественное* міропониманіе. Всѣ почти эволюціонисты отрицаютъ самостоятельность и изначальность качествъ въ мірѣ и проповѣдуютъ механическій идеалъ знанія. Говорятъ, что изъ чего угодно можетъ что угодно получиться, вопросъ только въ количественномъ комбинированіи. И эту метафизику дурного сорта выдаютъ за положительную науку. Нужно признать, что мы еще не имѣемъ сколько-нибудь удовлетворительной теоріи развитія, а лишь обрывки, лишь указанія на отдѣльные факторы. Истинная теорія развитія должна будетъ посчитаться съ тайной индивидуальнаго и должна будетъ признать изначальность качествъ. Уже существуетъ сильное движеніе противъ дарвинизма, потому что дарвинизмъ упустилъ изъ виду внутренній творческій моментъ развитія. Вообще теперь намѣчается борьба двухъ типовъ міросозерцанія, количественнаго и качественнаго, и въ борьбѣ этой мы рѣшительно становимся на сторону *качественнаго* міросозерцанія. На ряду съ тенденціей монистической, которая пыталась единодержавно властвовать, пробивается тенденція *плюралистическая*, которой, можетъ быть, принадлежитъ будущее и въ наукѣ, и въ философіи, послѣ того какъ она освободится отъ нѣкоторыхъ грѣховъ раціонализма. Опытъ вѣдь плюралистиченъ и намъ, можетъ быть, нужно постро-

ить новый идеалъ знанія, тѣснѣе сближающій насъ съ живымъ и индивидуальнымъ. И когда исчезнетъ условная ложь монизма, тогда станетъ ясно, что качество не можетъ быть создано количествомъ, что качества изначальны и неразложимы и что только изъ комбинацій качественныхъ монадъ создается міръ и его развитіе. Аргументы Энгельса поражаютъ своей бѣдностью.

Откуда, въ самомъ дѣлѣ, взяли, что міръ монистиченъ, что въ основѣ его лежитъ качественно единое, порождающее изъ себя разныя качества путемъ количественныхъ комбинацій? Такой презумпціи не можетъ быть и не должно быть, вопросъ этотъ можетъ быть рѣшенъ, повидимому, эмпирически, и опытъ уже во всякомъ случаѣ скорѣе выскажется за плюрализмъ. Монизмъ есть чисто раціоналистическая «предпосылка», основанная на томъ, что будто бы единство природы разума создаетъ единство природы міра, навязываетъ ему это единство. Монистическая тенденція существуетъ въ мышленіи, но отсюда вѣдь никакъ нельзя заключить о монистичности бытія. Но, по странному недоразумѣнію, больше всѣхъ говорятъ о монизмѣ тѣ самые матеріалисты, которые менѣе всего имѣютъ на это права, такъ какъ отрицаютъ самый разумъ, источникъ монистическихъ стремленій. А съ паденіемъ монистической «предпосылки» падаетъ и теорія перехода количества въ качество. Энгельсъ такъ же мало въ состояніи поддержать эту теорію, какъ и діалектику, какъ и свободу. Философская драма Энгельса заключалась въ противоестественномъ соединеніи матеріализма съ раціонализмомъ и это драма обычная, потому что матеріализмъ не имѣетъ логическаго права быть раціоналистичнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ всегда раціоналистиченъ. Въ этомъ безсмысленность и невозможность матеріализма.

Перейдемъ къ соціальной системѣ Энгельса, причемъ вопросовъ чисто экономическихъ я касаться не буду. Энгельсъ вообще очень несправедливъ и придирчивъ къ Дюрингу, но особенно это нужно сказать относительно критики Дюринговской теоріи насилія, очень интересной и заслуживающей вниманія. Я не буду касаться экономическаго матеріализма, который Энгельсъ защищаетъ, критикуя Дюринга, объ этомъ много писалось, въ томъ числѣ и мной, а скажу нѣсколько словъ о теоріи насилія по существу. Въ теоріи этой заключена очень важная и глубокая философская мысль, которая не можетъ быть опровергнута ссылкой на роль экономики и экономической эксплоатаціи въ исторіи. Экономическая эксплоатація никогда не была и не могла быть цѣлью, какъ это пробуетъ

утверждать Энгельсъ, она была лишь средствомъ для власти человѣка надъ человѣкомъ, власти уже не экономической. Въ исторіи насильственныхъ отношеній людей форма экономическаго угнетенія играла не малую роль; отъ экономики могла зависѣть форма властвованія, но радикальное зло человѣческаго общежитія, его грѣхопаденіе, какъ справедливо утверждаетъ Дюрингъ, заключается въ актѣ насилія одного человѣческаго существа надъ другимъ, въ допущеніи неравноцѣнности воль. Въ мірѣ борятся два начала: начало власти, насилія, связанности и начало свободы. Начало насилія есть злое, начало свободы божеское, и потому предѣльнымъ состояніемъ человѣчества можетъ быть только свобода окончательная, идеалъ безвластія. Экономическій гнетъ есть только одно изъ проявленій этого радикальнаго зла, первичнаго насилія. Устраненіе экономической эксплоатаціи обязательно, но это только одинъ изъ путей къ устраненію насилія изъ человѣческихъ отношеній. Еще радикальнѣе будетъ отрицаніе суверенности всякой власти, хотя бы и народной, а власть и связанное съ ней насиліе не уничтожаются простымъ устраненіемъ экономическаго гнета. Политическое насиліе лежитъ глубже экономической эксплоатаціи, это истина, которая не подрывается относительной вѣрностью экономическаго матеріализма.

Не могу не отмѣтить, что Энгельсъ игнорируетъ философію права, эту основу всякой истинной общественной философіи, для него это—буржуазная метафизика. Въ книгѣ Энгельса рѣшительно отвергается *самоцѣнность правъ личности*, и уже поэтому она не можетъ поучать насъ и руководить въ переживаемыя нами трудныя минуты. Такая книга могла дать лозунгъ для иного времени, намъ же она можетъ только мѣшать.

Вообще соціальная политика Энгельса очень устарѣла, это признано современнымъ германскимъ соціальнымъ движеніемъ, и напрасно нѣкоторые старовѣры хотятъ ее пересадить на русскую почву, въ совершенно иную комбинацію условій. Мы живо ощущаемъ на себѣ страшный вредъ доктринерства въ политикѣ, оно мѣшаетъ образованію у насъ широкаго радикально-демократическаго теченія, подсказываемаго нашей исторической задачей. Доктринерство это, вычитанное въ Энгельсовскомъ катехизисѣ, есть несомнѣнный показатель некультурности, недифференцированности различныхъ областей человѣческой жизни. Въ немъ политика смѣшивается и съ этикой, и съ религіей, требуется для политики исповѣданіе совершенно опредѣленной философской теоріи и т. д.

О, теоретическая мысль нужна для политики, она помогаетъ дифференцировать наши интересы и выводитъ изъ того безсмыслія, которое поддерживается нашимъ доктринерствомъ. Мы благоговѣйно относимся къ свободной теоретической мысли, теоретическіе интересы обладаютъ для насъ самоцѣнностью, но ихъ нужно выдѣлить отъ реальной политики въ самостоятельную область, область горнюю. Такимъ образомъ наука и философія освободятся отъ роли прислужницъ практической политики, а политика освободится отъ мертвящаго доктринерства. Мы не можемъ уже искать въ политикѣ своего Бога, наши души для этого уже слишкомъ дифференцировались, и свой послѣдній паѳосъ мы полагаемъ въ другомъ углу. А въ политикѣ мы должны быть идеалистически настроенными *реалистами*. Реализмъ же требуетъ отъ насъ демократическаго блока, въ который должны войти всѣ радикальные элементы общества. И долой всякаго рода катехизисы, если они мѣшаютъ намъ исполнить нашъ историческій долгъ.

Мы переживали трудное и отвѣтственное время, и очень тяжело теперь быть писателемъ, тяжело вдвойнѣ. Объ одномъ,—важномъ для данной минуты, писать не позволяютъ, о другомъ,—вѣчно важномъ, не позволяетъ писать сама минута. Въ острые періоды перелома политика момента оттѣсняетъ вѣчныя цѣнности творчества культуры и потому да свершится скорѣе для всѣхъ желанное. Необходимость свободы мотивируется разно, но можетъ быть величайшимъ мотивомъ является невозможность создавать безъ нея духовную культуру. Если историческій часъ свободы не пробьетъ скоро, то намъ грозитъ самое мрачное культурное реакціонерство, страшный духовный упадокъ.

Трагедія и обыденность [1])

„У насъ остались живые, которые своимъ существованіемъ смущали и продолжаютъ насъ смущать еще болѣе, чѣмъ погребенные, согласно ученію, мертвецы. У насъ остались всѣ, не имѣющіе земныхъ надеждъ, всѣ отчаявшіеся, всѣ обезумѣвшіе отъ ужасовъ жизни. Что дѣлать съ ними? Кто возьметъ на себя нечеловѣческую обязанность зарыть въ землю этихъ“?..

„Сократъ, Платонъ, добро, гуманность, идеи— весь сонмъ прежнихъ ангеловъ и святыхъ, оберегавшихъ невинную человѣческую душу отъ нападеній злыхъ демоновъ скептицизма и пессимизма, безслѣдно исчезаетъ въ пространствѣ, и человѣкъ передъ лицомъ своихъ ужаснѣйшихъ враговъ впервые въ жизни испытываетъ то страшное одиночество, изъ котораго его не въ силахъ вывести ни одно самое преданное и любящее сердце. Здѣсь-то и начинается философія трагедіи“...

„Сама совѣсть взяла на себя дѣло зла“!..

„Весь міръ и одинъ человѣкъ столкнулись межъ собой, и оказалось, что эти двѣ силы равной величины“...

„*Уважать* великое безобразіе, великое несчастье, великую неудачу! Это послѣднее слово философіи трагедіи“.

Л. Шестовъ.

Трудно писать на эту тему, такую интимную, такую далекую отъ всякой злобы дня, отъ общихъ интересовъ момента. Но мы будемъ отстаивать свое право писать объ интересномъ и важномъ хотя бы для немногихъ. Я ничего не буду говорить о политикѣ, которая такъ поглощаетъ сейчасъ наши интересы, и трудно будетъ связать наши неискоренимыя, стихійныя политическія страсти, нашу политическую ненависть и наши политическія мечты съ философіей трагедіи. Для меня ясно, что, помимо нашихъ теорій, помимо нашихъ самыхъ роковыхъ сомнѣній, наша политика опирается на кровныя чувства: мы невыносимъ скверного запаха насильственной

[1]) Напечатано въ „Вопросахъ Жизни“ 1905 г, Мартъ.

государственности, стихійно, сверхразумно любимъ свободу, благоговѣемъ передъ чувствомъ чести, связаннымъ съ борьбой за право. О, мы можемъ не вѣрить въ устроенное и счастливое человѣчество и даже не желать его, весь механизмъ политической борьбы, слагающійся изъ такихъ мелочей, можетъ вызывать въ насъ щемящую скуку и давно уже могли у насъ разорваться всѣ нити, прикрѣпляющія къ религіи прогресса и человѣчества во всѣхъ ея видахъ и формахъ, и все же нутро наше перевернется, когда настанетъ острая минута. Къ политической злобѣ дня повернется глубочайшая, коренная стихія, почти трансцендентныя чувства наши. И передъ ясностью нашей ненависти къ дурному запаху реакціонерства, насилія, предательства, эксплоатаціи, передъ кристаллической чистотой возмутившейся чести отступаетъ все проблематическое, подпольное, всѣ роковыя сомнѣнія въ цѣнности обыденнаго и элементарнаго. И въ нашемъ отношеніи къ «минутѣ» чувствуется какъ будто бы твердая, незыблемая почва и какая-то таинственная связь ея съ «вѣчностью». Мы можемъ усумниться и въ добрѣ, и въ прогрессѣ, и въ наукѣ, и въ Богѣ и во всемъ возвышенномъ и цѣнномъ, можемъ усумниться въ существованіи своемъ и другихъ людей, но для насъ остается несомнѣнною гнусность предательства, мы продолжаемъ не выносить смрада «Московскихъ Вѣдомостей», мы попрежнему ненавидимъ полицейское насиліе и наша жажда свободы остается неутолимой. Политическія страсти имѣютъ трансцендентные корни въ человѣческой природѣ и наше отношеніе къ «минутѣ» ими гарантируется. И все же насъ давятъ, какъ кошмаръ, всѣ эти «злобы дня», эта чудовищная власть «минуты», это попираніе правъ на абсолютную свободу и творчество во имя правъ на свободу относительную. Тутъ мы встрѣчаемся съ какимъ-то двойнымъ реакціонерствомъ и двойнымъ насиліемъ и роковымъ образомъ раздираемся. Подъ страхомъ смерти мы должны стряхнуть съ себя уже невыносимое насиліе, насъ стихійно тянетъ къ борьбѣ въ «минутѣ» и вмѣстѣ съ тѣмъ мы возстаемъ противъ насилія всей техники политической борьбы, всѣхъ мелочныхъ и властолюбивыхъ ея методовъ надъ окончательной свободой нашего творчества, надъ нашимъ правомъ на «вѣчность». Въ психологіи и метафизикѣ политической борьбы и политическихъ страстей съ этой постоянной подмѣной «цѣлей» «средствами» есть еще много неразгаданнаго и почти таинственнаго. Кошмаръ, о которомъ мы говоримъ, являлся во всѣ революціонныя эпохи и давилъ сложныхъ, ощущающихъ

права на вѣчность людей. Эта двойственность непреодолима и трагична, но она все же оставляетъ незыблемыми наши первичныя, элементарныя политическія чувства и желанія.

Человѣческая культура двойственна въ корнѣ своемъ. но никогда еще эта двойственность не была такой обостренной. трагичной и угрожающей, какъ въ нашу эпоху. На поверхности современной культуры все болѣе или менѣе сглажено. все мало-помалу устраивается, идетъ здоровая, жизненная борьба и дѣлается прогрессъ. Конечно, культура современнаго общества созидается «противорѣчіями», которыя видны даже невооруженному глазу, противорѣчіями: между пролетаріатомъ и буржуазіей, между прогрессомъ и реакціей, между позитивной наукой и идеалистической философіей, въ концѣ концовъ между нѣкоторымъ «добромъ» и нѣкоторымъ «зломъ». Но вѣдь въ «противорѣчіяхъ» этихъ нѣтъ еще ничего трагическаго, это импульсы къ борбѣ, такъ жизнь кипитъ сильнѣе.

Такова большая дорога исторіи. На ней устраивается общественное человѣчество, идетъ по ней къ грядущему счастью. На дорогѣ этой все утоптано, не смотря на «противорѣчія», на всѣ видимые ужасы и страданія жизни. Пристроиться на «большой дорогѣ», прилѣпиться къ чему-нибудь признанному на ней за цѣность и значитъ найти себѣ мѣсто въ жизни и помѣстить себя въ предѣлахъ обыденнаго и универсальнаго «добра» и «зла». И тотъ человѣкъ, который нашелъ свою родину на большомъ историческомъ пути, временно застраховалъ себя отъ провала въ трагедію. О томъ, что происходитъ въ глубинѣ, въ подземномъ царствѣ, о самомъ интимномъ и важномъ, мало говорятъ на поверхности современной земляной культуры или говорятъ въ слишкомъ ужъ отвлеченномъ, обобщенномъ и сглаженномъ, для «историческихъ» цѣлей приспособленномъ видѣ.

Но подземные ручейки начинаютъ пробиваться и выносятъ то, что накипѣло въ *подпольѣ*. А въ въ подполье вогнала современная культура *трагическія* проблемы жизни; тамъ съ небывалой остротой была поставлена проблема *индивидуальности*,—индивидуальной человѣческой судьбы, тамъ развился болѣзненный индивидуализмъ, и само «добро» было призвано къ отвѣту за трагическую гибель отдѣльнаго, одинокаго человѣческаго «я». Въ подпольѣ развилось небывалое одиночество, оторванность отъ міра

и противоположность одного человѣка міру. Эта подпольная работа сказалась въ современной культурѣ, въ декадансѣ, въ *декадентствѣ*, которое представляетъ очень глубокое явленіе и не можетъ быть сведено лишь на новѣйшія теченія въ искусствѣ. Сложный, утонченный человѣкъ нашей культуры не можетъ вынести этого раздвоенія, онъ требуетъ, чтобы универсальный историческій процессъ поставилъ въ центрѣ его интимную индивидуальную трагедію и проклинаетъ добро, прогрессъ, знаніе и т. п. признанныя блага, если они не хотятъ посчитаться съ его загубленной жизнью, погибшими надеждами, трагическимъ ужасомъ его судьбы. Въ Европѣ появился Ницше, у насъ Достоевскій, и это было настоящей революціей, не во внѣшнемъ политическомъ смыслѣ этого слова, а въ самомъ глубокомъ, внутреннемъ.

Человѣкъ пережилъ новый опытъ, небывалый, потерялъ почву, провалился, и философія трагедіи должна этотъ опытъ обработать. Трагедія индивидуальной судьбы бывала во всѣ времена, она сопутствуетъ всякую жизнь, но углубленный опытъ, небывалыя еще по тонкости и сложности переживанія обострили и по новому постановили проблему индивидуальности. Исторія знаетъ грандіозную попытку рѣшить вопросъ о судьбѣ индивидуальной человѣческой души, найти исходъ изъ трагедіи—религію Христа. Христіанство признало абсолютное значеніе индивидуальной человеческой души и трансцендентный смыслъ ея судьбы. Это—религія трагедіи и до сихъ поръ она властвуетъ надъ душами, сознательно или безсознательно. Но попытки разрѣшить съ ея помощью современную трагедію, спасти подпольнаго человѣка,—декадента, называютъ уже *нео*-христіанствомъ. И современный христіанскій ренессансъ испытываетъ судьбу всякаго другого ренессанса: *былымъ*, нѣкогда великимъ, прикрывается новое творчество, новыя исканія. А трагедія подпольности пишетъ свою философію.

„Вопросъ: имѣютъ ли надежды тѣ люди, которые отвергнуты наукой и моралью, т. е. возможна ли философія традедіи“ [1])?

Все это введеніе, а теперь перехожу къ Л. Шестову, о которомъ давно уже нужно писать. Я считаю глубокой несправедливостью игнорированіе работъ Шестова, и объясняю это только тѣмъ, что темы Шестова и способъ ихъ разработки для большой дороги исторіи не нужны, это подземные ручейки, замѣтные и

[1]) Л. Шестовъ „Достоевскій и Ницше“, стр. 17.

нужные лишь для немногихъ. Устроившійся въ своемъ міросозерцаніи «позитивистъ» или «идеалистъ», скрѣпившій себя съ универсальной жизнью, только пожимаетъ плечами, и недоумѣваетъ, зачѣмъ это Шестовъ поднимаетъ ненужную тревогу. Вотъ эта глубокая ненужность писаній Шестова, невозможность сдѣлать изъ нихъ какое-нибудь общее употребленіе и дѣлаетъ ихъ въ моихъ глазахъ особенно цѣнными и значительными. Шестовъ очень талантливый писатель, очень оригинальный, и мы, непристроившіеся, вѣчно ищущіе, полные тревоги, понимающіе, что такое трагедія, должны посчитаться съ вопросами, которые такъ остро поднялъ этотъ искренній и своеобразный человѣкъ. Шестова я считаю крупной величиной въ нашей литературѣ, очень значительнымъ симптомомъ двойственности современной культуры.

Только что вышла книга Шестова «Апоѳеозъ безпочвенности», но я думаю писать вообще о Шестовѣ и даже главнымъ образомъ о его предшествующей книгѣ «Достоевскій и Ницше», которую считаю лучшей его работой. Мнѣ жаль, что «безпочвенность» начала писать свой «Апоѳеозъ», тутъ она дѣлается догматической, несмотря на подзаголовокъ «опытъ адогматическаго мышленія». Потерявшая всякую надежду безпочвенность превращается въ своеобразную систему успокоенія, вѣдь абсолютный скептицизмъ также можетъ убить тревожныя исканія, какъ и абсолютный догматизмъ. Безпочвенность, трагическая безпочвенность, не можетъ имѣть другого «апоѳеоза» кромѣ религіознаго и тогда уже положительнаго. Трагическій мотивъ ослабѣлъ въ «Апоѳеозѣ» и въ этомъ есть что-то трагически фатальное.

Прежде всего о «психологическомъ» методѣ Шестова. «Кончается для человѣка тысячелѣтнее царство «разума и совѣсти»; начинается новая эра—«психологіи», которую у насъ въ Россіи впервые открылъ Достоевскій» [1]) Шестовъ прежде всего и больше всего ненавидитъ всякую систему, всякій монизмъ, всякое насиліе отъ разума надъ живой, конкретной, индивидуальной дѣйствительностью. Онъ жаждетъ открыть ту *дѣйствительность*, которая скрыта подъ писаніями Толстого, Достоевскаго, Ницше, его интересуетъ не «литература» и «философія», не «идеи», а правда о *переживаніяхъ* всѣхъ этихъ писателей, реальная душа ихъ, живой опытъ. У Шестова болѣзненно идеалистическое требованіе правды, правды во что бы то ни стало, кате-

[1]) Л. Шестовъ „Достоевскій и Ницше“, стр. 58.

горіи *правды* и *лжи* для него основныя. На этой почвѣ даже складывается своебразная гносеологическая утопія: отрицаніе познавательной цѣнности обобщенія, астракціи, синтеза и въ концѣ концовъ всякой теоріи, всякой системы идей, обличеніе ихъ, какъ лжи, и стремленіе къ какому-то новому познанію индивидуальной дѣйствительности, непосредственныхъ переживаній, воспроизведенію живого опыта. И онъ хочетъ, чтобы писанія не были литературой, чтобы въ нихъ не было «идей», а только сами переживанія, самъ опытъ. Музыка для Шестова выше всего, онъ хочетъ, чтобы философія превратилась въ музыку или по крайней мѣрѣ сдѣлалась болѣе музыкальной. Потому-то онъ и афоризмами сталъ писать, что боится насилія надъ индивидуальнымъ сцѣпленіемъ своихъ переживаній, раціонализаціи своего опыта.

Во всемъ этомъ есть много здороваго протеста противъ полновластія раціонализма и монизма. Психологической методъ очень плодотворенъ, но есть тутъ и нѣчто безнадежное, какое-то колоссальное недоразумѣніе.

Переживанія можно только переживать, живой опытъ можно только испытать, а всякая литература, всякая философія есть уже переработка переживаній, опыта, и это совершенно фатально. И афоризмы тоже искусственны, тоже уже раціонализируютъ хаосъ переживаній, тоже состоятъ изъ фразъ, которыя представляютъ собою сужденія, хотя и не общеобязательныя. Шестову остается выразить въ музыкѣ ту правду о своей душѣ, къ которой онъ стремится, но музыка давно уже существуетъ, она ни для кого не заказана, и въ результатѣ оказались бы упраздненными прежніе способы познанія, но новыхъ никакихъ бы не открылось. «Съ удивленіемъ и недоумѣніемъ я сталъ замѣчать, что, въ концѣ концовъ «идеѣ» и «послѣдовательности» приносилось въ жертву то, что больше всего должно оберегать въ литратурномъ творчествѣ—свободная мысль» [1]. На этомъ мѣстѣ я ловлю автора «Апофеоза». Что такое свободная мысль, что такое мысль? Это уже нѣкоторая «предпосылка», вѣдь всякая *мысль* есть уже результатъ переработки переживаній, опыта тѣмъ убійственнымъ инструментомъ, корый мы называемъ разумомъ, въ ней уже обязательно есть «послѣдовательность».

Человѣческія переживанія, человѣческій опытъ имѣютъ много способовъ выраженія, много методовъ переработки. Есть для этого

---

[1]) „Апоѳеозъ безпочвенности“, стр. 2.

музыка, но есть и философія, которая неизбѣжно производитъ свои операціи надъ переживаніями при помощи разума, отвлекающаго, обобщающаго, синтезирующаго и выработывающаго теоріи о нашемъ новомъ опытѣ. И это фатально, это «психологически» неизбѣжно, такова природа человѣка. Можно возстать противъ разныхъ раціоналистическихъ и монистическихъ системъ, я глубоко сочувствую этому, но тогда мы роковымъ образомъ обречены замѣнить ихъ другими, ирраціоналистическими и плюралистическими. Это можно обнаружить на примѣрѣ самого Шестова, у котораго, да проститъ онъ мнѣ, много «идей», часто оригинальныхъ и глубокихъ.

При помощи своего психологическаго метода Шестову удалось открыть страшную и новую дѣятельность, скрытую подъ твореніями Толстого, Достоевскаго и Ницше, сказать правду о пережитомъ этими великими, мутящими насъ писателями. И все-таки Шестовъ впалъ въ психологическій схематизмъ, въ столь ненавистныя для него отвлеченія и обобщенія. У Шестова есть нѣсколько психологическихъ схемъ, которыя онъ прилагаетъ къ анализируемымъ имъ писателямъ, въ сущности двѣ основныя схемы. По Шестову, въ литературномъ творчествѣ всегда почти проэцируются переживанія писателя путемъ самоотрицанія и самооправданія. Такъ, напр., Ницше пострадалъ отъ «добра», прошелъ мимо жизни и потому онъ поетъ діонисовскіе гимны жизни, возстаетъ противъ «добра». «Вмѣсто того, чтобы предоставить Ницше спокойно заниматься будущимъ всего человѣчества и даже всей вселенной, она (судьба) предложила ему, какъ и Достоевскому, одинъ маленькій и простой вопросъ—о его собственномъ будущемъ» [1]). «Когда волею судебъ предъ Ницше предстанетъ уже не теоретически, а практически вопросъ,—что сохранить, воспѣтыя ли имъ чудеса человѣческой культуры или его одинокую, случайную жизнь, онъ принужденъ будетъ отказаться отъ завѣтнѣйшихъ идеаловъ и признать, что вся культура, весь міръ ничего не стоятъ, если нельзя спасти одного Ницше? [2]). «Въ своихъ сочиненіяхъ онъ намъ разсказываетъ свою жизнь, ту бѣдную жизнь, которая подкапывалась подъ все высокое и великое, которая ради своего сохраненія, подвергала сомнѣнію все, чему поклонялось человѣчество» [3]). И Шестовъ надѣется, что откроется

---

[1]) „Достоевскій и Ницше“, стр. 151.

[2]) Тамъ же, стр. 166.

[3]) Стр. 170.

наконецъ «правда о человѣкѣ, а не опостылѣвшая и измучившая всѣхъ человѣческая правда». Шестовъ жаждетъ абсолютной, *сверхчеловѣческой правды*. Такъ воплощается «опытъ» Ницше,—не удавшаяся жизнь, загубленныя надежды, ужасъ передъ индивидуальной судьбой своей—въ твореніяхъ Ницше. Онъ переоцѣнивалъ всѣ цѣнности во имя самосохраненія, проклиналъ „добро", потому что оно не могло спасти его отъ гибели, въ своихъ мечтахъ о силѣ, въ „волѣ къ власти" онъ отрицалъ свое безсиліе, свою слабость. Это одна психологическая схема, психолгическое отвлеченіе и обобщеніе, которое, несомнѣнно, проливаетъ свѣтъ на трагедію Ницше и открываетъ кусочекъ «правды о человѣкѣ».

Иную психологическую схему Шестовъ устанавливаетъ для Л. Толстого, о которомъ онъ высказалъ много глубокихъ и вѣрныхъ мыслей (да, мыслей, иначе я не умѣю этого назвать). Отношеніе Шестова къ Толстому особенно характерно и обнаруживаетъ нѣкоторую „правду" о немъ самомъ. Толстой не даетъ покоя Шестову, онъ его разомъ и любитъ и ненавидитъ и боится, боится, какъ бы Толстой не оказался правъ [1]). Шестовъ, повидимому, тоже отрицаетъ самого себя въ своихъ произведеніяхъ, проклинаетъ „моралъ" за то, что она ему мѣшаетъ жить, давитъ его своей призрачной властью. За словами Шестова о Толстомъ открывается его собственная плоть и кровь, онъ выдаетъ себя.

«Но самому попасть въ категорію падшихъ, принять на себя capitis diminatio maxima, потерять право на покровительство человѣческихъ и божескихъ законовъ? На это онъ добровольно ни за что не согласится. Все лучше, чѣмъ это. Лучше жениться на Кити, лучше заниматься хозяйствомъ, лучше лицемѣрить предъ добромъ, лучше обманывать себя, лучше быть такимъ, какъ всѣ—только бы не оторваться отъ людей, только не оказаться «заживо погребеннымъ». «Эта борьба опредѣляетъ собою все творчество гр. Толстого, въ лицѣ котораго мы имѣемъ единственный примѣръ геніальнаго человѣка, во что бы то ни стало стремящагося сравниться съ посредственностью, самому стать посредственностью» [2]). «Гр. Толстой столкнулся съ инымъ скептицизмомъ, передъ нимъ раскрылась пропасть, грозившая поглотить его, онъ видѣлъ торжество смерти на землѣ, онъ самого себя видѣлъ живымъ трупомъ.

---

[1]) Въ первой своей книгѣ „Шекспиръ и его критикъ Брандесъ" Шестовъ находился еще подъ сильнымъ вліяніемъ Л. Толстого.

[2]) „Достоевскій и Ницше", стр. 70.

Охваченный ужасомъ, онъ проклялъ всѣ высшіе запросы своей души, сталъ учиться у посредственности, у середины, у пошлости, вѣрно почувствовавши, что только изъ этихъ элементовъ возможно воздвигнуть ту стѣну, которая, если не навсегда, то хоть надолго скроетъ страшную „истину". И онъ нашелъ свою «Ding an sich» и синтетическія сужденія a priori, т. е. узналъ, какъ отдѣлываются отъ всего проблематическаго и создаются твердые принципы, по которымъ можно жить человѣку». [1]). Вотъ страшная правда о Толстомъ. Вѣдь толстовское христіанство есть дѣйствительно «идеалъ устроеннаго человѣчества». Толстовская религія и философія есть отрицаніе трагическаго опыта, пережитаго самимъ Толстымъ, спасеніе въ обыденности отъ проваловъ, отъ ужаса всего проблематическаго. Какое несоотвѣтствіе между грандіозностью исканій и той системой успокоенія, къ которой они привели.

Это вторая психологическая схема Шестова, опять таки очень удачная. Съ такими же пріемами подходитъ онъ и къ Достоевскому и открываетъ въ немъ стороны, на которыя до сихъ поръ не обращали достаточно вниманія. Много говорили о Богѣ Достоевскаго, но вѣдь гораздо сильнѣе былъ въ немъ чортъ, демоническій бунтъ. Величіе Достоевскаго въ Иванѣ Карамазовѣ, а не въ Алешѣ. И Шестовъ открываетъ въ немъ царство *подполья*. Достоевскій по его мнѣнію—advocatus diaboli. Онъ стремится разгадать Достоевскаго по его «Запискамъ изъ подполья». «Видно, нѣтъ иного пути къ истинѣ, какъ черезъ каторгу, подземелье, подполье... Но развѣ всѣ пути къ истинѣ—подземны? И всякая глубина—подполье. Но о чемъ же иномъ, если не объ этомъ, говорятъ намъ сочиненія Достоевскаго?» [2]). У Достоевскаго «подполный» человѣкъ говоритъ: «Свѣту ли провалиться, иль мнѣ чаю не пить? Я скажу, что свѣту провалиться, а чтобъ мнѣ чай всегда пить». Въ этихъ знаменитыхъ словахъ индивидуальная человѣческая судьба противополагается судьбѣ всего міра, бросается «свѣту» вызовъ, «свѣтъ» призывается къ отвѣту за индивидуальную гибель. Это—трагедія индивидуальности, загнанная въ подполье.

По Шестову Достоевскій самъ былъ подпольнымъ человѣкомъ и въ одинъ прекрасный день открылъ въ себѣ такую «безобразную и отвратительную мысль»: «Пусть идеи хоть тысячу разъ

---

[1]) Стр. 75.

[2]) „Достоевскій и Ницше", стр. 37.

торжествуютъ: пусть освобождаютъ крестьянъ, пусть заводятъ правые и милостивые суды, пусть уничтожаютъ рекрутчину—у него на душѣ отъ этого не становится ни легче, ни веселѣе. Онъ принужденъ сказать себѣ, что если бы взамѣнъ всѣхъ этихъ великихъ и счастливыхъ событій на Россію обрушилось несчастіе, онъ чувствовалъ бы себя не хуже,—можетъ быть даже лучше»...[1]) «Если когда-нибудь и суждено сбыться великодушнымъ мечтамъ его юности—тѣхъ хуже. Если когда-нибудь осуществится идеалъ человѣческаго счастья на землѣ, то Достоевскій заранѣе предаетъ его проклятію»[2]). «Достоевскій побѣжалъ отъ дѣйствительности, но, встрѣтивъ на пути идеализмъ—пошелъ дальше: всѣ ужасы жизни не такъ страшны, какъ выдуманныя совѣстью и разумомъ идеи. Чѣмъ обливаться слезами надъ Дѣвушкинымъ.—лучше правду объявить: пусть свѣтъ провалится, а чтобы мнѣ чай былъ... Когда-то думали, что «истина» утѣшаетъ, укрѣпляетъ человѣка, поддерживаетъ въ немъ бодрость духа. Но истина подполья совсѣмъ иначе устроена»[3]). Сдѣлаю еще большую выписку, въ которой очень остро и ясно выставляется сущность трагедіи: «Если задача человѣка обрѣсти счастье на землѣ, то, значитъ, все навсегда погибло. Эта задача уже невыполнима, ибо развѣ будущее счастье можетъ искупать несчастье прошлаго и настоящаго? Развѣ судьба Макара Дѣвушкина, котораго оплевываютъ въ XIX столѣтіи, становится лучше оттого, что въ XXII столѣтіи никому не будетъ дозволено обижать своего ближняго? Не только не лучше, а хуже. Нѣтъ, если уже на то пошло, такъ пусть же навѣки несчастье живетъ среди людей, пусть и будущихъ Макаровъ оплевываютъ. Достоевскій теперь не только не хочетъ пріуготовлять основаніе для будущихъ великолѣпій хрустальнаго дворца,—онъ съ ненавистью, злобой, а вмѣстѣ съ тѣмъ и съ тайной радостью заранѣе торжествуетъ при мысли, что всегда найдется какой-нибудь джентльменъ, который не дастъ водвориться на землѣ благополучію... Достоевскій не хочетъ всеобщаго счастія въ будущемъ, не хочетъ, чтобы это будущее оправдывало настоящее. Онъ требуетъ иного оправданія и лучше предпочитаетъ до изнеможенія колотиться головой объ стѣну, чѣмъ успокоиться на гуманномъ идеалѣ»[4]).

---

[1]) Стр. 52.
[2]) Стр. 56.
[3]) Стр. 96.
[4]) Стр. 98.

По мнѣнію Шестова, Достоевскій «всю жизнь воевалъ съ теоретическими отступниками «добра», хотя во всемірной литературѣ былъ всего одинъ такой теоретикъ—самъ Достоевскій». Достоевскій воевалъ съ самимъ собой и для этого изобрѣлъ Алешу, старца Зосиму, хотѣлъ спасти самого себя отъ трагическаго ужаса подполья, проповѣдуя другимъ людямъ религію Христа,—древній опытъ исхода изъ трагедіи. Онъ старался услышать свой громкій проповѣднический голосъ и утѣшить себя, оправдать себя. Такимъ путемъ пытается Шестовъ открыть правду о Достоевскомъ, подпольную правду. Слишкомъ много говорили о религіи Достоевскаго, о пророческомъ его значеніи для Россіи и нужно было указать на обратну сторону. Но Шестовъ искусственно упрощаетъ сложную индивидуальность Достоевскаго, слишкомъ многое отбрасываетъ путемъ «отвлеченія».

«Дьяволъ съ Богомъ борется, а поле битвы - сердца людей», говоритъ Митя Карамазовъ. Сердце Достоевскаго болѣе всякаго другого было полемъ этой вѣковѣчной битвы. Я готовъ согласиться съ Шестовымъ, что въ творчествѣ Достоевскаго гораздо сильнѣе все проблематическое, мятежное, «діавольское» и гораздо слабѣе все положительное, примиряющее, «божеское». Но за творчествомъ этимъ скрыто глубочайшее, до послѣдняго предѣла доведенное раздвоеніе человѣческой природы. Въ сердцѣ Достоевскаго жилъ и Богъ, и потому такъ страшна была его трагедія. Ниже я буду еще говорить о томъ, что всякая истинная трагедія предполагаетъ не только «нѣтъ», но и окончательное какое-то «да», трагедіи нѣтъ по ту сторону + и —.

Но я хочу и вообще возражать Шестову противъ его психологическаго схематизма, хочу вступиться за психологическую индивидуализацію. И въ Толстого, и въ Ницше, и въ Достоевскаго Шестовъ вкладываетъ самого себя и говоритъ намъ очень интересныя вещи, но писатели эти вѣдь гораздо сложнѣе, многограннѣе, и окончательной, полной «правды о человѣкѣ» тутъ, быть можетъ, и совсѣмъ нельзя добиться. А нужно думать, что существуютъ трагедіи, до которыхъ люди дошли совершенно иными путями, не шестовскими. Для Шестова трагедія современнаго человѣка всегда есть результатъ какого-то испуга, ужаса передъ жизнью, безсилія, провала. Но, думается мнѣ, къ трагедіи могутъ привести и бьющія черезъ край творческія силы жизни, и слишкомъ большое дерзаніе, и положительная жажда сверхчеловѣческаго и сверхприроднаго, воля къ безмѣрной и безпредѣльной свободѣ. На этой

почвѣ тоже можетъ явиться необыденный, я бы сказалъ трансцендентный опытъ. Шестовъ навязываетъ всѣмъ одинъ типъ переживаній и тѣмъ самымъ подпадаетъ подъ власть ненавистной для него тенденціи къ монизму»[1]).

Въ чемъ сущность трагедіи? Трагедія начинается тамъ, гдѣ отрывается индивидуальная человѣческая судьба отъ судьбы всего міра, а она вѣдь всегда отрывается, даже у самыхъ обыденныхъ людей, не понимающихъ трагедіи, отрывается смертью. Но и сама жизнь вѣдь наполнена умираніемъ, умираютъ человѣческія надежды, умираютъ чувства, гибнутъ силы, неожиданно сваливаются на нашу голову болѣзни. Объективно всякая человѣческая жизнь трагична, но субъективно ощущаютъ трагедію лишь тѣ, передъ которыми сознательно и остро предсталъ вопросъ объ ихъ индивидуальной судьбѣ и которые бросили вывозъ всѣмъ признаннымъ универсальнымъ цѣнностямъ. *Провалъ въ томъ мѣстѣ, въ которомъ сплетаются индивидуальное и универсальное,—вотъ сущность трагедіи. Я*, индивидуальное живое человѣческое существо, гибну, умираю, *я*, существо съ безпредѣльными запросами, претендующее на вѣчность, на безмѣрную силу, на окончательное совершенство для себя; а меня утѣшаютъ тѣмъ, что есть «добро», которому мы всѣ должны служить, что есть «прогрессъ», который уготовляетъ лучшее, болѣе радостное, болѣе совершенное существованіе будущимъ поколѣніямъ, не мнѣ, другимъ, чужимъ, далекимъ, что есть «наука», которая даетъ общеобязательное знаніе законовъ природы, той самой природы, которая меня такъ безжалостно давитъ. Но «добро», «прогрессъ», «наука», всѣ цѣнности міра, далекаго міра, безсильны меня спасти, вернуть мнѣ хоть одну мою загубленную надежду, безсильны предотвратить мою смерть, открыть для меня вѣчность, сдѣлать меня, всякое данное «меня», сильнымъ. Люди, незнакомые съ трагедіей и желающіе ее прикрыть обыденностью, переносятъ безпредѣльность стремленій человѣческаго духа съ личности на человѣческій родъ, предлагаютъ прикрѣпить себя къ историческОЙ судьбѣ человѣчества. Говорятъ: человѣчество безсмертно, человѣчество дѣлается

---

[1]) Иногда Шестовъ впадаетъ въ непріятный тонъ заподозрѣваній и какъ бы обличеній. Такимъ тономъ написана, напр., его статья о Д. С. Мережковскомъ, въ которой встрѣчаются острыя и дѣльныя замѣчанія. Это недостатокъ скорѣе „метода“ Шестова, чѣмъ личнаго его писательскаго темперамента.

сильнымъ и совершеннымъ, только въ немъ есть будущее для каждаго.

«Свѣту ли провалится, или мнѣ чаю не пить? Я скажу, что свѣту провалиться, а чтобы мнѣ чай всегда пить». Такъ говоритъ человѣкъ трагедіи. Тѣмъ хуже, что существуетъ «добро», «прогрессъ» и т. п., *я* ихъ призываю къ отвѣтственности передъ *моей* судьбой. Важнѣе всего установить, что тутъ рѣчь идетъ не объ обыденномъ «эгоизмѣ», когда человѣкъ свои интересы предпочитаетъ чужимъ интересамъ. О нѣтъ, обыденный «эгоизмъ» встрѣчается на каждомъ шагу и не заключаетъ въ себѣ никакой трагедіи, даже часто застраховываетъ отъ нея. Эгоисты, предпочитающіе «чай» для себя «чаю» для другихъ, обыкновенно умѣютъ связать свою индивидуальную жизнь съ жизнью всеобщей, универсальной, исторической, умѣютъ прикрѣпить себя къ признаннымъ цѣнностямъ, они часто бываютъ полезными, нужными людьми. Тутъ вопросъ о «чаѣ»—философскій, этическій и религіозный, это «проклятый вопросъ», провалъ въ подземное царство. Если каждое индивидуальное человѣческое существо не будетъ вѣчно жизнь, не будетъ уготовлена ему высочайшая радость, сила и совершенство, то да будетъ проглята грядущая радость, сила и совершенство безличнаго міра,—будущаго человѣчества. Это— проблема индивидуальности, основная проблема человѣческой жизни, корень всѣхъ религій, проблема теодицеи, какъ ее часто называютъ.

Это также основная проблема Шестова. Онъ бросаетъ вызовъ «добру», потому что оно безсильно, потому что оно не спасаетъ, а губитъ одинокое, потерявшее надежду, умирающее человѣческое существо. Самый злой врагъ для Шестова—обоготвореніе нравственнаго закона, кантовскій категорическій императивъ, толстовское «добро есть Богъ». Шестовъ произноситъ *нравственный судъ надъ добромъ*, призываетъ къ отвѣту за жертвы, которыми это «добро» усѣяло исторію. «Онъ (идеализмъ) обзавелся категорическимъ императивомъ, дававшимъ ему право считать себя самодержавнымъ монархомъ и законно видѣть во всѣхъ, отказывавшихъ ему въ повиновеніи, непокорныхъ бунтовщиковъ, заслуживающихъ пытки и казни. И какую утонченную жестокость проявлялъ категорическій императивъ каждый разъ, когда нарушались его требованія!» [1]). «Всѣ ужасы жизни не такъ страшны, какъ выдуманныя совѣстью и разумомъ идеи». «Совѣсть» принуждаетъ

[1]) „Достоевскій и Ницше", стр. 7.

Раскольникова стать на сторону преступника. Ея санкція, ея одобреніе, ея сочувствіе уже не съ добромъ, а со зломъ. Самыя слова «добро» и «зло» уже не существуютъ. Ихъ замѣнили выраженія «обыкновенность» и «необыкновенность», причемъ съ первымъ соединяется представленіе о пошлости, негодности, ненужности; второе же является синонимомъ величія» [1]). «Сама совѣсть взяла на себя дѣло зла». По мнѣнію Шестова, «истинная трагедія Раскольникова не въ томъ, что онъ рѣшился преступить законъ, а въ томъ, что онъ сознавалъ себя неспособнымъ на такой шагъ. Раскольниковъ не убійца; никакого преступленія за нимъ не было. Исторія со старухой процентщицей и Лизаветой—выдумка, поклепъ, напрасина». «Его (Достоевскаго) мысль бродила по пустынямъ собственной души. Отткуда-то она и вынесла трагедію подпольнаго человѣка, Роскольникова, Карамазова и т. д. Эти-то преступники *безъ преступленія*, эти-то угрызенія совѣсти *безъ вины* и составляютъ содержаніе многочисленныхъ романовъ Достоевскаго. Въ этомъ—онъ самъ, въ этомъ—дѣйствительность, въ этомъ—настоящая жизнь. Все остальное—«ученіе» [2]). «Пожалуй, еще посовѣтуетъ добрыми дѣлами заниматься и такимъ способомъ успокаивать бѣдную совѣсть! Но Расколъниквоъ при одной мысли о добрѣ приходитъ въ ярость. Въ его размышленіяхъ уже чувствуется тотъ порывъ отчаянія, который подсказалъ впослѣдствіи Ивану Карамазову его странный вопросъ: «для чего познавать это *чертово* добро и зло, когда это столько стоитъ». Чертово добро и зло,—вы понимаете, на что посягаетъ Достоевскій. Вѣдь дальше этого человѣческое дерзновеніе идти не можетъ. Вѣть всѣ наши надежды, и не только тѣ, которая въ книгахъ, но и тѣ, которыя въ сердцахъ людей, жили и держались до сихъ поръ вѣрой, что ради торжества добра надъ зломъ ничѣмъ не страшно пожертвовать" [3]).

Чертово добро и зло,—и вотъ стремящійся къ *Богу* Шестовъ становится, подобно Ницше, «по ту сторону добра и зла», онъ возстаетъ противъ «добра» во имя чего-то высшаго, чѣмъ добро. Шестовъ требуетъ «деклараціи правъ подпольнаго человѣка», требуетъ замѣны *морали обыденности морально трагедіи*. Но иммрализмъ Шестова основанъ на недоразумѣніи. Онъ вѣдь только

---

[1]) Стр. 106.
[2]) Стр. 108—109.
[3]) Стр. 121.

отвергаетъ одно «добро», добро въ ковычкахъ, добро «обыденности» во имя другого добра, безъ ковычекъ, высшаго, настоящаго, *добра трагедіи*. И «добро» это онъ отвергаетъ за сдѣланное имъ *зло*. Скажу даже больше, Шестовъ—фанатикъ добра, «имморализмъ» его есть продуктъ нравственнаго рвенія, заболѣвшей совѣсти. Шестовъ также гуманистъ, онъ изъ гуманности защищаетъ подпольнаго человѣка, хочетъ писать декларацію его правъ, онъ, можетъ быть, даже тайно вздыхаетъ по религіи Христа, можетъ быть, можно проявить у него христіанскіе лучи. Христосъ училъ любви и призывалъ къ себѣ людей трагедіи, но Онъ ничего не говорилъ о категорическомъ императивѣ и морали. Голосъ ломается и дрожитъ у автора «апоѳеоза безпочвенности», когда онъ произноситъ имя Христа.

У Шестова есть своя философія, своя этика, пожалуй даже своя религія, сколько бы онъ ни говорилъ намъ, что «идеи не нужны». Для Шестова философія трагедіи есть *правда*, правда-истина и правда-справедливость. Философія обыденности есть ложь, ея истина лжива, «добро» ея безнравственно. Позитивизмъ и идеализмъ—только разныя формы философіи обыденности. Позитивизмъ говоритъ объ этомъ открыто, онъ хочетъ устроить человѣчество, создать твердую почву (и въ теоріи, и въ практикѣ), изгнать изъ жизни все проблематическое. Но и идеализмъ, особенно кантовскій идеализмъ, стремится закрѣпить обыденность, создаетъ систему идей и нормъ, съ помощью которыхъ организуется познаніе, нравственность, вообще жизнь человѣческая.

«Философія трагедіи находится въ принципіальной враждѣ съ философіей обыденности. Тамъ, гдѣ обыденность произноситъ слово «конецъ» и отворачивается, тамъ Ницше и Достоевскій видятъ начало и ищутъ» [1]). «Философія трагедіи далека отъ того, чтобы искать популярности, успѣха. Она борется не съ общественнымъ мнѣніемъ; ея настоящій врагъ—«законы природы» [2]). «Трагедіи изъ жизни не изгонятъ никакія общественныя переустройства и, повидимому, настало время не отрицать страданія, какъ нѣкую фиктивную дѣйствительность, отъ которой можно, какъ крестомъ отъ чорта, избавиться магическимъ словомъ «ея не должно быть», а принять ихъ, признать и, быть можетъ, наконецъ, понять. Наука наша до сихъ поръ умѣла только отворачиваться

[1]) Стр. 242.
[2]) Стр. 239.

отъ всего страшнаго въ жизни, будто бы оно совсѣмъ не существовало, и противопоставлять ему идеалы, какъ будто бы идеалы и есть настоящая реальность» [1]). «И лишь тогда, когда не останется ни дѣйствительныхъ, ни воображаемыхъ надеждъ найти спасеніе подъ гостепріимнымъ кровомъ позитивистическаго или идеалистическаго ученія, люди покинутъ свои вѣчныя мечты и выйдутъ изъ той полутьмы ограниченныхъ горизонтовъ, которая до сихъ поръ называлась громкимъ именемъ истины, хотя знаменовала собой лишь безотчетный страхъ консервативной человѣческой натуры предъ той таинственной неизвѣстностью, которая называется трагедіей» [2]). «Философія же есть философія трагедіи. Романы Достоевскаго и книги Ницше только и говорятъ, что о «безобразнѣйшихъ» людяхъ и ихъ вопросахъ. Ницше и Достоевскій, какъ и Гоголь, сами были безобразнѣйшими людьми, не имѣвшими обыденныхъ надеждъ. Они пытались найти свое тамъ, гдѣ никто никогда не ищетъ, гдѣ, по общему убѣжденію, нѣтъ и не можетъ быть ничего, кромѣ вѣчной тьмы и хаоса, гдѣ даже самъ Милль предполагаетъ возможность дѣйствія безъ причины. Тамъ, можетъ быть, каждый подпольный человѣкъ значитъ столько же, сколько и весь міръ, тамъ, можетъ быть, люди трагедіи и найдутъ, чего искали ... Люди обыденности не захотятъ переступать въ погонѣ за такимъ невѣроятнымъ «быть можетъ» роковую черту» [3]).

Тутъ Шестовъ какъ бы открываетъ передъ нами новые горизонты, какой-то просвѣтъ, возможность новаго творчества, трагической истины, трагическаго добра, трагической красоты. Это уже бунтъ противъ обыденности, борьба за право подпольнаго, трагическаго человѣка. Прежде всего и больше всего это бунтъ противъ «природы», противъ «законовъ» ея, противъ необходимости. Нельзя вынести этой слабости человѣку, этой зависимости отъ «природы», неизбѣжной смерти, неизбѣжнаго умиранія въ жизни. Обыденныя «идеи» только закрѣпляютъ слабость человѣка, примиряютъ съ зависимостью, усмиряютъ всякій «бунтъ», мѣшающій человѣчеству устроиться, успокоиться. Моральный «идеализмъ», провозглашающій суверенность «добра», есть самое яркое проявленіе властолюбивой обыденности.

Я вижу крупную заслугу Шестова въ острой, глубокой пси-

[1]) Стр. 240.
[2]) Стр. 271.
[3]) Стр. 245.

хологической критикѣ всякого рода позитивизма, всякаго рода утвержденія обыденности, хотя бы и подъ маской идеализма. На ряду съ этимъ Шестовъ даетъ психологическое оправданіе трансцендентныхъ исканій, онъ метафизикъ по всѣмъ своимъ вожделѣніямъ. «Метафизики восхваляютъ трансцендентное, но тщательно избѣгаютъ соприкосновенія съ нимъ, Ницше ненавидѣлъ метафизику, воспѣвалъ землю—и всегда жилъ въ области трансцендентнаго» [1]). Шестовъ презираетъ метафизику раціоналистовъ, метафизику, созданную категоріальнымъ мышленіемъ, дедукціей понятій, но онъ признаетъ метафизическій опытъ, ощущаетъ тѣ переживанія, трансцензусъ къ которымъ знаменуетъ собою отрѣченіе навѣки отъ всякаго рода позитивизма. Другую заслугу Шестова я вижу въ развѣнчаніи идеи суверенности «добра», въ обнаруженіи безсилія «добра». «Имморализмъ» есть, конечно, недоразумѣніе, но «моралистическое» міросозерцаніе должно быть ниспровергнуто, это чувствуютъ самые тонкіе люди нашего времени. Шестовская психологія трагедіи знаменуетъ собой переходъ отъ безсильнаго, обыденнаго «добра» къ трансцендентной силѣ, т. е. Богу. Только трансцендентная мощь могла бы свести счеты съ индивидуальной трагедіей, а не безсильныя «идеи», не приручающія къ обыденности «нормы». На философскомъ языкѣ это должно быть обозначено, какъ переходъ отъ «морали» къ «метафизикѣ». Жизнь нуждается не въ моральной, обыденной санкціи, а въ метафизической, трансцендентной, только такая санкція можетъ удержаться передъ судомъ бунтующей индивидуальности, трагическаго опыта. Существованіемъ «нравственнаго закона» нельзя оправдать слезинки замученнаго ребенка, и чуткіе люди начинаютъ понимать уже, что стыдно говорить объ «этическихъ нормахъ» человѣческому существу, обезумѣвшему отъ трагическаго ужаса жизни. Я бы даже сказалъ, что безнравственно говорить о «добрѣ» передъ лицомъ трагедіи, тутъ ужъ нужно нѣчто высшее, чѣмъ «добро».

Но Шестовъ долженъ былъ бы признать, что всякая трагедія въ извѣстномъ смыслѣ есть «моральная» трагедія. Вѣдь внѣ добра и зла въ высшемъ, трансцендентномъ смыслѣ этого слова, внѣ «да» и «нѣтъ» не можетъ быть трагедіи, а самое большее— обыденная драма. И Шестовъ не стоитъ по ту сторону цѣнностей, онъ требуетъ только переоцѣнки цѣнностей въ такомъ направленіи, которое поставитъ въ центрѣ міра одинокую человѣческую

[1]) „Апоѳеозъ безпочвенности“. Стр. 132.

индивидуальность, ея судьбу, ея трагическія переживанія. Рѣчь Шестова подымается до моральнаго паѳоса, когда онъ требуетъ «деклараціи правъ подпольнаго человѣка». Морализмъ долженъ быть свергнутъ путемъ революціи морали.

Мы рѣшительно присоединяемся къ Шестову въ одномъ: философскія направленія нужно дѣлить по ихъ отношенію къ трагедіи. Всякая философія, которая исходитъ изъ трагедіи и считается съ ней, неизбѣжно трансцендентна и метафизична, всякая же философія, игнорирующая трагедію и не понимающая ее, неизбѣжно позитивна, хотя бы и называла себя идеализмомъ. Трансцендентная метафизика есть философія трагедіи, она должна бросить школьный раціонализмъ и обратиться къ опыту Ницше и Достоевскаго какъ къ важнѣйшему источнику своего высшаго познанія. Позитивизмъ во всѣхъ его видахъ и формахъ есть философія обыденности, онъ всегда пытается создать крѣпкіе устои для человѣческаго познанія и человѣческой жизни, но опровергается уже самымъ фактомъ существованія трагедіи, передъ которой рушатся всѣ его сооруженія. Раціоналистическій и кантовскій идеализмъ—тоже вѣдь позитивизмъ, тоже философія обыденности. Это звучитъ странно и парадоксально, но вникните въ суть дѣла. Такого рода идеализмъ создаетъ систему раціональныхъ идей и нормъ, которыя призваны укрѣпить порядокъ въ жизни и водворить обыденную возвышенность. Всѣ эти раціональные и „критическіе" идеалисты не понимаютъ трагедіи, боятся подземнаго царства, «идеи» ихъ закрываютъ далекіе горизонты, закрѣпляютъ въ ограниченномъ мірѣ, сдерживаютъ всѣ безмѣрныя стремленія. Всѣ истые раціоналисты, хотя бы они называли себя метафизиками и идеалистами, въ интимной сущности своей—позитивисты. Я бы предложилъ такое опредѣленіе позитивизма: *позитивизмомъ называется такое умонастроеніе, при которомъ полагается предѣлъ человѣческимъ стемленіямъ и переживаніямъ и этимъ предѣломъ создается крѣпость и устойчивость.* Съ этой точки зрѣнія позитивистами могутъ оказаться не только многіе идеалисты, но и нѣкоторые мистики, поскольку религія ихъ успокаиваетъ и ограничиваетъ. Трансцендентная метафизика —философія трагедіи есть отрицаніе всякаго предѣла человѣческихъ стремленій и переживаній, всякой системы окончательнаго успокоенія и окончательной устойчивости. То, что можно было бы назвать демонизмомъ по-

знанія, — отрицаніе всякихъ границъ въ нашемъ разгадываніи тайны, признаніе, что нѣтъ запретнаго, что нѣтъ ненужнаго и безполезнаго въ нашемъ срываніи съ дерева познанія, это и есть психологическая основа трансцендентной метафизики.

Шестовъ долженъ былъ бы признать, что трагедія самымъ фактомъ своего существованія приподнимаетъ завѣсу вѣчности, что новый, для обыденности страшный опытъ, открываетъ безпредѣльность. Условныя, раціональныя грани падаютъ, и у самого Шестова уже пробиваются лучи потусторонняго свѣта. Грустно, что этотъ даровитый, умный, оригинальный и смѣлый человѣкъ не хочетъ или не можетъ перейти къ новому творчеству. Творческія усилія вѣдь тоже трагичны, а не обыденны, и ихъ менѣе всего можно разсматривать, какъ успокоеніе. Разрушительные и творческіе моменты всегда сплетаются. творческіе моменты есть и у Шестова, но боюсь, чтобы онъ не успокоился на окончательномъ, не мятежномъ уже скепсисѣ. Я не предлагаю Шестову кончить «моралью» и заявить, что, «несмотря» на вышесказанное, все болѣе или менѣе благополучно, о нѣтъ. Пусть онъ дальше подымается по «узкимъ, трудно проходимымъ, лежащимъ надъ пропастями тропинкамъ», по тѣмъ горнымъ путямъ, которые nur für die schwindelfrei [1]). Пусть открываетъ новыя мѣстности, иначе онъ рискуетъ топтаться на одномъ и томъ же мѣстѣ. Еще разъ повторю: мнѣ жаль, что «философія трагедіи» превратилась въ «апоѳеозъ безпочвенности», этого мало. И не потому жаль, что «безпочвенность» внушаетъ страхъ, нѣтъ, она манила къ почвѣ безконечно болѣе глубокой, заложенной въ самыхъ нѣдрахъ земли.

Философскій скептицизмъ очень моденъ, и я хотѣлъ бы возстать противъ этой моды. Всѣ мы начинаемъ съ психологическаго скептицизма, съ роковыхъ сомнѣній. съ нѣкотораго хаоса переживаній и стремимся гармонизировать нашу душевную жизнь, превратить ее въ космосъ. Философія есть проэкція нашей душевной жизни, попытка ее упорядочить и гармонизировать, она обрабатываетъ большимъ разумомъ опытъ нашихъ переживаній. Никакая философія не можетъ цѣликомъ уничтожить психологическаго, первичнаго нашего скептицизма, это въ силахъ сдѣлать только религія, но философія можетъ быть и должна быть той частью нашей душевной жизни, въ которой дисгармонія превратилась въ гармонію, хаосъ въ космосъ. Въ музыкѣ не должно быть дис-

[1]) „Апоѳеозъ безпочвенности“, стр. 219—220.

гармоніи, въ музыкѣ все гармонія, хотя міръ наполненъ дисгармоническими звуками. Такъ и философія можетъ быть царствомъ разума (большого, а не малаго, не разсудка), хотя нашъ душевный міръ полонъ неразумности, ирраціональности. Человѣческой природѣ свойственно философствовать, и противъ страсти этой, для нѣкоторыхъ основной, преобладающей, роковой, такъ же мало можно возражать, какъ противъ страсти творить музыкальную гармонію звуковъ. Мы не можемъ не творить философскихъ гипотезъ и теорій и въ философіи мы неизбѣжно не скептики, а догматики, «критическіе догматики». Да, я рѣшаюсь взять подъ свою защиту столь оклеветанный и оплеванный философскій догматизмъ. Философія имѣетъ свою очень важную разрушительную сторону, и всѣ ея выводы въ извѣстномъ смыслѣ проблематичны, но философскій скептицизмъ представляется мнѣ нелѣпымъ словосочетаніемъ. Философія есть не что иное, какъ попытка преодолѣть скепсисъ нашихъ переживаній творческимъ усиліемъ метафизическаго разума, философія существуетъ постольку, поскольку скепсисъ преодолѣвается мыслью, и потому скептицизмъ всегда есть возвращеніе отъ философіи къ тѣмъ переживаніямъ, которыя мы пытались въ философіи переработать. Мнѣ ближе и понятнѣе скептицизмъ религіозный и непріятна слишкомъ быстро изготовленная вѣра. Философское ученіе о Богѣ еще не ведетъ къ религіозной вѣрѣ въ Бога, и на этой почвѣ можетъ возникнуть самая страшная трагедія. Хотя, съ другой стороны, всякая настоящая религія имѣетъ свою догматическую метафизику, которая есть уже результатъ переработки религіознаго опыта метафизическимъ разумомъ.

Менѣе всего можно сказать про Шестова, что онъ становится по ту сторону истины, наоборотъ, онъ фанатически ее ищетъ и не теряетъ надежды, что она откроется наконецъ, если мы посмотримъ прямо въ глаза новой «дѣйствительности», подпольной, гдѣ происходитъ трагедія. Правда, Шестовъ до болѣзненности ненавидитъ «синтетическія сужденія a priori» и отрицаетъ все «общеобязательное». Тутъ ему мерещится ненавистная Канто-Толстовская прочность, закрѣпленіе обыденности, и онъ остроумно, ѣдко и, можетъ быть, съ нѣкоторыми основаніями опредѣляетъ a priori, какъ «Николая Ростова». Отрицая гносеологическую общеобязательность, Шестовъ произноситъ сужденія (вѣдь его рѣчь тоже состоитъ изъ сужденій), которыя претендуютъ на психологическую общеобязательность, а психологизмъ лежитъ глубже гносеологизма. Психологическая метафизика Шестова, которую онъ развиваетъ

на Ницше, Толстомъ и Достоевскомъ, неизбѣжно, фатально претендуетъ на убѣдительность для него самого и для его читателей, хотя убѣждаетъ онъ не путемъ логическихъ доказательствъ и помимо всякой системы. Даже апоѳеоза безпочвенности нельзя писать, не претендуя ввести нѣчто въ сознаніе, не убѣждая хотя бы самого себя въ истинности этого «апоѳеоза». Шестовъ вѣрно говоритъ, что писатель больше всего и прежде всего хочетъ убѣдить и оправдать самого себя, а это вѣдь предполагаетъ уже нѣкоторыя средства убѣжденія и оправданія и истину, все ту же старую, вѣчную истину. Шестовъ возстаетъ противъ «природы» и ея «законовъ», это главный его врагъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ находится подъ гипнозомъ кантіанскаго идеализма, который видитъ въ «разумѣ» источникъ закономѣрной природы. Поэтому и только поэтому Шестовъ ненавидитъ разумъ, какъ врага природы. Философія обыденности дорожитъ „закономѣрностью", крѣпостью и устойчивостью опыта; философія трагедіи хочетъ и ждетъ чудесъ, вся надежда ея связана съ тѣмъ, что рѣки потекутъ вспять. Пока царитъ «природа» и санкціонируется «разумомъ», ужасъ смерти и умиранія властвуетъ надъ человѣческой жизнью. Вѣдь дѣйствительно всѣ надежды наши, надежды, пережившихъ трагедію, связаны съ непрочностью «природы», съ возможностью разрушить «закономѣрность». Преодолѣніе смерти, основы всякой трагедіи, и есть преодолѣніе природы, преображеніе ея.

На Шестова слишкомъ сильное и слишкомъ тяжелое впечатлѣніе произвелъ Кантъ. Призракъ Канта преслѣдуетъ Шестова, на ряду съ призракомъ толстовскаго «добра», и онъ ведетъ мучительную съ нимъ борьбу, борьбу съ самимъ собою. Съ Кантомъ нужно бороться. Кантъ очень опасенъ, въ немъ заложено сѣмя самой безнадежной и вмѣстѣ съ тѣмъ самой крѣпкой философіи обыденности. Дѣти кантовскаго духа пытаются организовать человѣчество на раціональныхъ основаніяхъ, утверждаютъ раціональную нравственность, раціональный опытъ, въ которомъ навѣки закрытъ всякій трансцензусъ, всякій проходъ въ безконечность. Но самъ Кантъ былъ двойственъ, и «истина» его не такъ ужъ могуча и непреодолима, какъ это кажется Шестову, вызовъ ему не есть еще вызовъ истинѣ.

Философія всегда имѣетъ дѣло съ «проблематическимъ». Не всякая теорія познанія и метафизика непремѣнно раціоналистична и монистична, и отрицаніе раціонализма и монизма не есть еще отрицаніе философіи, какъ это склоненъ, повидимому, думать Ше-

стовъ. Теорія познанія можетъ возстановить права интуиціи и воззрѣнія на счетъ слишкомъ властвовавшихъ до сихъ поръ понятій; метафизика можетъ признать своимъ источникомъ опытъ и не ограниченный, условный, рационализированный, а опытъ трансцендентный, безпредѣльный. Философія можетъ быть не монистической, а плюралистической, можетъ признать метафизическое существованіе и метафизическій смыслъ за индивидуальнымъ, за конкретной множественностью бытія. Тутъ въ сужденіяхъ Шестова опять таки сказывается нѣкоторый схематизмъ, онъ дѣлаетъ невѣрное «обобщеніе», что всякій метафизическій идеализмъ непремѣнно раціоналистическій, непремѣнно монистическій, непремѣнно «кантовскій» и «моралистическій». Шестовъ даетъ намъ только «психологію» трагедіи, но эта «психологія» можетъ быть переведена на языкъ философіи, и тогда мы получимъ уже философію трагедіи. Эта философія не будетъ раціоналистической, успокаивающей, устраивающей насъ на землѣ и не будетъ монистической, подавляющей и подчиняющей индивидуальное единому цѣлому. Для такой философіи, философіи будущаго, проблема *индивидуальности* будетъ основной, исходной точкой и передѣломъ. Все наше философское и моральное міросозерцаніе должно быть перестроено такъ, чтобы въ центрѣ былъ вопросъ объ индивидуальной человѣческой судьбѣ, чтобы интимная наша трагедія была основнымъ, движущимъ интересомъ. Пусть это будетъ міросозерцаніе для немногихъ, отъ этого вѣдь оно не теряетъ въ своей истинности. Давно уже пора намъ стать на точку зрѣнія *трансцендентнаго индивидуализма*, единственной философіи трагедіи, а не обыденности, и переоцѣнить согласно съ этимъ всѣ моральныя цѣнности.

Я буду скроменъ въ своихъ положительныхъ утвержденіяхъ и конечные выводы буду считать проблематическими, но одно вѣдь несомнѣнно: трагедія, обострившая и углубившая проблему индивидуальности, признаетъ какія бы то ни было цѣнности міра, «прогрессъ», «добро» и т. п., если существуетъ безсмертіе, если возможно трансцендентное утвержденіе индивидуальности, только при этомъ условіи. Позитивисты да и идеалисты думаютъ наоборотъ, хотятъ вѣрой въ прогрессъ, въ универсальную цѣнность добра замѣнить вѣру въ безсмертіе, въ вѣчную индивидуальную жизнь. Но когда настала пора для философіи трагедіи, такая замѣна сдѣлалась

уже невозможной. Человѣческая личность отнынѣ соглашается признать какія бы то ни было цѣнности мировой жизни, только если за нею будетъ признана абсолютная цѣнность, трансцендентный смыслъ, только если гибель временныхъ надеждъ индивидуальности искупляется ея вѣчными надеждами. *Я*, единственное неповторимое въ мірѣ индивидуальное существо, долженъ участвовать въ осуществленіи мировыхъ, универсальныхъ надеждъ, въ абсолютномъ совершенствѣ, я никогда не смогу отказаться отъ жажды своей окончательной силы, окончательной свободы, окончательнаго знанія и красоты, иначе да погибнетъ міръ. И каждое индивидуальное *я* должно участвовать въ *концѣ, во имя* котораго только и признаются цѣнности. „Свѣту" быть, только если *я* „чай" буду пить, иначе „свѣтъ" не имѣетъ никакой цѣны. Свѣтъ, міръ превращается въ фикцію, если не стоятъ на точкѣ зрѣнія индивидуалистической и слѣдовательно плюралистической метафизики. Утвердить *міръ* и его *цѣнности*, осуществить полноту и совершенство универсальнаго бытія можно только, утверждая *трансцендентную индивидуальность*, выполняя *свое* индивидуальное предназначеніе въ мірѣ. Отрицая внѣвременное и внѣпространственное бытіе индивидуальности, мы роковымъ образомъ должны придти къ отрицанію всякаго бытія, къ иллюзіонизму, къ нигилизму.

Шестовъ со всѣмъ этимъ долженъ быть бы согласиться, это только оборотная сторона философіи трагедіи, философіи уже, а не только психологіи. *Вѣдь трагедія въ конечномъ счетѣ есть ужасъ небытія, но въ самомъ бунтѣ противъ небытія заключено уже нѣкоторое бытіе, нѣкоторое утвержденіе, творчество.* Трагическія, трансцендентныя проблемы никогда не были бы поставлены если бы нѣкоторый бытійственный опытъ къ нимъ не приводилъ, а въ опытѣ этомъ, думается, уже заключено признаніе трансцендентнаго бытія. Имманентная обыденность торжествовала бы безраздѣльно и никогда трагедія не подымала бы противъ нея трансцендентнаго мятежа, если бы былъ правъ позитивистическій нигилизмъ со своими фиктивными цѣнностями, со своимъ обыденнымъ „добромъ", своимъ «прогрессомъ» и. т. п. Тогда все было бы имманентно приспособлено, все устраивалось бы безъ трагедіи, нигдѣ не было бы провала въ потустороннее. Трагедія фактомъ своего опытнаго существованія не только требуетъ трансцендентнаго, но и доказываетъ его бытіе. Шестовъ не можетъ повѣрить въ безсмертіе и не хочетъ строить по этому поводу философскихъ теорій, но онъ обязанъ признать прямую связь трагедіи въ его пониманіи и трансцендентнаго бытія инди-

видуальности, иначе поставленная имъ проблема лишается всякаго содержанія. Я не собираюсь доказывать безсмертія трансцендентнаго индивидуальнаго бытія, я хотѣлъ только установить ту несомнѣнную, совершенно элементарную для меня истину, что съ судьбой этого трансцендентнаго индивидуализма неразрывно связано признаніе или отрицаніе міровыхъ цѣнностей, что «добро» должно быть свергнуто окончательно, если передъ индивидуальностью не раскрывается вѣчность, что «прогрессъ» не можетъ быть терпимъ, если онъ не совершается и во имя того ребеночка, который пролилъ слезинку. И индивидуальность, ея цѣнность и назначеніе, не должно понимать отвлеченно, раціоналистично, какъ это дѣлаютъ «идеалисты». Старая раціоналистическая, нормативная, для всѣхъ одинаковая, насильственная «мораль» должна быть во что бы то ни стало свергнута и это требуетъ перерожденія всей нашей культуры.

Для философовъ очень соблазнительно раціонализировать добро и устанавливать такимъ образомъ нравственный законъ, общеобязательныя этическія нормы. Этотъ соблазнъ мнѣ хорошо знакомъ [1]). И индивидуалистическая этика грѣшитъ этимъ раціонализированіемъ. Такъ, напр., Кантъ умудрился совершенно логизировать этику и превратить здоровый по своей сущности индивидуализмъ въ схоластическій формализмъ. Была внесена въ моральную проблему логическая нормативность, и въ исканіи формальной «законности» была загублена ея интимная сущность. Всѣ кантіанцы, критическіе позитивисты, раціоналисты-идеалисты топчутся на мѣстѣ, всѣ хотятъ построить мораль отъ разума. Но философія должна радикально порвать со всѣми попытками раціонализировать моральную проблему, навязать разумное добро, установить этическія нормы по аналогіи съ логическими или правовыми. За всѣми этими раціоналистическими и моралистическими попытками скрывается глубокое мѣщанство современнаго общества, навязчивая и самодовольная обыденность. Кантіанскія этическія нормы, столь вдохновляющія германскій профессорскій идеализмъ, упитаны духомъ филистерства, этимъ специфически нѣмецкимъ мѣщанствомъ. Отъ разума философствующихъ филистеровъ можно создать мораль обыденности, но *моральная проблема начинается тамъ, гдѣ начинается трагедія, и только люди трагедіи имѣ-*

---

[1]) Раціоналистическій формализмъ давилъ меня еще въ статьѣ „Этическая проблема въ свѣтѣ философскаго идеализма“.

ютъ внутреннее право говорить о добрѣ и злѣ. Въ противоположность Шестову я бы сказалъ, что «обыденность» находится «по ту сторону добра и зла», ея «нормы» нравственно безразличны и нужны лишь для устроенія благополучія, а «трагедія» неразрывно связана съ проблемой добра и зла, она есть мучительное нравственное раздвоеніе, опытъ нравственный и потому течетъ въ предѣлахъ «добра и зла». И я думаю, что опытъ трагедіи есть главный, основной матеріалъ для моральной философіи, только посчитавшись съ трагедіей, можно строить этику. Поэтому Ницше больше понималъ въ этихъ вопросахъ, чѣмъ Кантъ, больше имѣлъ права говорить о самой проблемѣ, которая дана только въ новомъ опытѣ. Этика возможна лишь, какъ часть философіи трагедіи, и источникомъ ея долженъ быть не разумъ, а опытъ. Область нравственности внѣразумна и не имѣетъ закономѣрности, проблема добра и зла -ирраціональная проблема. Кантъ выдумалъ „практическій разумъ“ и хотѣлъ этимъ замаскировать свой раціонализмъ, свое глубокое невѣдѣніе тѣхъ переживаній, въ которыхъ раскрывается нравственная проблема. И всѣ эти нео-кантіанцы, всѣ идеалисты, толкующіе объ этическихъ нормахъ, объ общеобязательномъ нравственнымъ законѣ, не вѣдаютъ нравственнаго опыта, такъ какъ опытъ этотъ только въ трагедіи, въ переживаніи проблемы индивидуальности. Нравственная проблема и есть проблема индивидуальности, это все тотъ же трагическій вопросъ объ индивидуальной судьбѣ и индивидуальномъ предназначеніи человѣка. Въ нравственныхъ мукахъ человѣкъ ищетъ самого себя, свое трансцендентное *я*, а не пути къ упорядоченію жизни и взаимныхъ обыденныхъ отношеній людей, какъ это утверждаютъ раціональные моралисты. И поэтому рѣшена можетъ быть нравственная проблема только индивидуально и за рѣшеніе это человѣкъ не отвѣтственъ ни передъ кѣмъ, судья тутъ можетъ быть только сверхчеловѣческій. Добро есть интимное отношеніе человѣческаго существа къ живущему въ немъ сверхчеловѣческому началу. Добро абсолютно, для каждаго оно заключается въ выполненіи своего индивидуальнаго, единственнаго въ мірѣ предназначенія, въ утвержденіи своей трансцендентной индивидуальности, въ достиженіи абсолютной полноты вѣчнаго бытія. И эта абсолютность добра не препятствуетъ, а скорѣе обязываетъ отрицать одинаковыя для всѣхъ моральныя нормы. Есть столько же путей рѣшенія нравственной проблемы, сколько индивидуальностей въ мірѣ, хотя осуществляется этими путями одно и то же абсолютное добро—

полнота и свобода трансцендентнаго бытія. И нужно особенно подчеркнуть, что добро не есть законъ разума, а воля живого существа, всегда индивидуальнаго. Въ нравственныхъ переживаніяхъ всегда творится беззаконіе, такая ужъ эта ирраціональная область, всегда переступаются предѣлы обыденности.

Задача воплощенія добра въ своей жизни есть чисто *творческая* индивидуальная задача, нужно *индивидуально* творить добро, а не ремесленно выполнять приказъ, разума ли, или иного чего. Воплощеніе добра не есть повиновеніе «закону», данному извнѣ, «нормамъ» и т. п., это самоутвержденіе въ высшемъ трансцендентномъ смыслѣ путемъ творческихъ свободныхъ усилій. Въ такомъ случаѣ все позволено, въ такомъ случаѣ хаосъ наступитъ, воскликнетъ пугливый моралистъ? Я прежде всего протестую во имя достоинства добра противъ такой полицейской постановки вопроса. Если правда ведетъ къ хаосу, то да будетъ хаосъ! Изъ всего, мною сказаннаго, никакъ не слѣдуетъ, что все дозволено, наоборотъ долгъ благородства и рыцарства возлагается на индивидуальное человѣческое существо, человѣкъ долженъ индивидуально творить добро, выполняя свое единственное предназначеніе подъ страхомъ потери своей индивидуальности, гибели своего *я* (не эмпирическаго, конечно). Это тяжкій долгъ, хотя и не въ обыденномъ, мѣщанскомъ смыслѣ. Но необходимо поставить на видъ моральной полиціи и прокуратурѣ, лицемѣрно наряжающейся въ мундиры позивистическія, идеалистическія, религіозныя и проч., что задачей *добра* не должно быть поддержаніе порядка, спокойствія, устойчивости, безопасности и проч. обыденныхъ благъ. Для этого существуютъ другія учрежденія, другія силы.

Новая высшая мораль, мораль, прошедшая черезъ трагедію, должна сознательно поставить въ центрѣ міра *индивидуальность*, ея судьбу, ея права, ея единственную цѣнность и назначеніе. Это обязываетъ къ гораздо большему, чѣмъ раціоналистическое, отвлеченное признаніе безусловнаго значенія и самоцѣльности человѣческой личности, провозглашаемое кантіанцами, идеалистами и др. Вѣдь это значитъ расположить все содержаніе міра въ совершенно иной, новой перспективѣ, переоцѣнить все. Трансцендентный индивидуализмъ можетъ дать основаніе для демократической политики черезъ философію права, но никакъ не для демократической этики. Демократическая мораль отрицаетъ индивидуальность каждаго во имя призрака индивидуальности всѣхъ другихъ, вѣрнѣе для нея нѣтъ индивидуальности, какъ таковой, нѣтъ живой исторіи чело-

вѣческой души. Демократическая мораль неизбѣжно вырождается въ самодовольное и властолюбивое мѣщанство, въ хамство, не вѣдающее душевной чуткости и изящества, въ ремесленную муштровку и нормировку. Послѣ того, какъ принята будетъ трагическая мораль трансцендентнаго индивидуализма, нельзя уже будетъ произносить обыденнаго, всегда лицемѣрнаго моральнаго суда надъ людьми, нельзя уже презирать подпольнаго человѣка, нельзя уже отрицать цѣнности и, можетъ быть, значительности людей, которыхъ принято считать «ненужными» и «безполезными». Нужны новыя переживанія, которыя дѣлали бы фактически-невозможнымъ обращеніе съ человѣческой индивидуальностью, какъ со средствомъ для внѣ ея лежащихъ цѣлей, хотя бы самыхъ возвышенныхъ, нужно небывалое еще уваженіе къ внутренней свободѣ человѣческой, къ своеобразію назначенія каждаго индивидуальнаго существа. И главное, поменьше судить ближняго, поменьше требовать отчета, поменьше обязывать, поменьше нормировать. *И благоговѣть передъ тайной, скрытой въ душѣ каждаго, передъ тайной индивидуальности.* И нужно будетъ признать красоту по меньшей мѣрѣ равноцѣнной добру. Она облагораживаетъ. Отвлеченный эстетизмъ, быть можетъ, менѣе вреденъ и во всякомъ случаѣ менѣе назойливъ и деспотиченъ, чѣмъ отвлеченный морализмъ. Вѣдь только Бога можно поставить выше и красоты и добра, какъ абсолютную полноту и того и другого. Но на какомъ основаніи „добро“ считаетъ себя какой-то главной, основной, властвующей цѣнностью, командующей красотой и истиной и всѣмъ въ мірѣ? Для самодержавія добра могутъ быть только обыденныя, позитивныя, утилитарныя основанія. Съ религіозной и метафизической точки зрѣнія путь красоты не хуже пути добра, онъ тоже ведетъ къ Богу и даже вѣрнѣе, даже прямѣе. Я бы желалъ услышать оправданіе не позитивное, не въ интересахъ благополучія, а религіозное и метафизическое, особеннаго значенія и особенной роли «морали» въ мірѣ. Пусть перестанутъ считать лучшими людьми „морально“ самыхъ полезныхъ, самыхъ приспособленныхъ, устроителей и творцовъ обыденной жизни, и пусть вступитъ наконецъ въ свои права ненужное, для обыденной жизни безполезное, но прекрасное и цѣнное для утвержденія въ вѣчности трансцендентной индивидуальности. У каждаго свое предназначеніе въ мірѣ, и индивидуальныя цѣли нельзя расцѣнивать съ точки зрѣнія общеполезнаго. Не можетъ и не должно быть обыденныхъ, слишкомъ человѣческихъ посредниковъ и судей между индивидуальной душой и Богомъ.

Тогда, быть можетъ, народится новая любовь, утвержденіе высшей полноты трансцендентнаго бытія индивидуальности, но о любви этой я сейчасъ говорить не могу. У многихъ ли моралистовъ и фанатиковъ «добра» есть интересъ и вниманіе къ тайнѣ индивидуальной души, къ подпольной психологіи, изъ которой растутъ столь ненавистные имъ «цвѣты зла?» Охранители «добра» имѣютъ интересъ и вниманіе только къ общеобязательнымъ нормамъ, которые они прикладываютъ къ несчастнымъ людямъ, только къ общеполезному и общеупотребительному. Но — знающіе иной, новый, темный и вмѣстѣ съ тѣмъ озаряющій опытъ, могутъ только презирать охранителей, дѣйствующихъ такими несовершенными орудіями, какъ «норма». Я говорю, это не противъ кантіанцевъ только, незначительной группы, а противъ всѣхъ ревнителей *добра обыденности*, противъ всѣхъ тѣхъ, что несутъ кровавыя человѣческія жертвы на алтарь утилитаризма, позитивнаго строительства жизни и пр., и пр. Освободите человѣческую индивидуальность отъ *обязательнаго добра*, отъ нормъ, отъ предписаній разума, отъ подчиненія *чуждымъ*, отвлеченнымъ цѣлямъ, и тогда только можетъ быть вѣрно поставлена моральная проблема и можетъ начаться истинное творчество добра, которое уже не отступитъ, не поблекнетъ, не будетъ проклято передъ ужасомъ трагедіи. *Настало время не суда „добра" надъ людьми, а суда человѣческаго надъ „добромъ", и это судъ Божескій.* Добро должно оправдаться, но обыденное добро, властное, давящее насъ, повидимому, не можетъ быть оправдано, должно уступить мѣсто добру трагическому, не добру-Богу, а Богу-добру. Уступить должно «морально», такъ какъ «фактически» добро обыденности, творящее свой неправый, лицемѣрный судъ, еще долго будетъ царствовать, быть можетъ, до скончанія вѣковъ. Оно,—«чортово добро», «князь міра сего». Обыденность—имманентна, позитивна; трагедія трансцендентна, метафизична. И идетъ борьба двухъ началъ міровой жизни: укрѣпленіе и превращеніе въ благополучную обыденность даннаго міра, со смертью, съ гибелью индивидуальности, съ окончательнымъ небытіемъ, и освобожденія, утвержденія новаго міра, съ вѣчнымъ бытіемъ индивидуальности. Борьба эта должна выразиться и въ столкновеніи двухъ моралей, обыденной и трагической, и самымъ страшнымъ врагомъ должна быть мораль обыденности, надѣвшая маску вѣчности, ратующая на словахъ за религію трансцендентнаго. А религіозный позитивизмъ, не прошедшій пропасти, не пережившій трагедіи индивидуальности, часто бываетъ закрѣпленіемъ обыденности.

Самымъ роковымъ вопросомъ остается: какъ сдѣлать трансцендентное имманентнымъ, какъ нести въ міръ новую правду.

Какъ укрѣпить и устроить человѣческое общество на такихъ дезорганизующихъ и проблематическихъ моральныхъ основаніяхъ? Думаю, что регулировать человѣческія отношенія можетъ *право*, за которымъ скрывается вѣдь трансцендентное чувство чести. Можно отрицать этическія нормы, но признавать нормы юридическія, которыя призваны охранять человѣческую индивидуальность. Право и есть та сторона морали, которая можетъ быть раціонализирована. Демократическая этика—отвратительная безмыслица и въ корнѣ противорѣчитъ индивидуализму, но демократическій общественный строй есть выводъ изъ основъ индивидуализма. Пусть успокоятся—право, тоже божественное и трансцендентное по своей природѣ, не допуститъ хаоса, защититъ отъ насилія. Раскольниковъ не убьетъ старухи, полиція, не моральная, а настоящая, все предотвратитъ, да и человѣку трагедіи не нужно дѣлать обыденныхъ уголовныхъ преступленій. Ужасъ Раскольникова въ томъ, что онъ хотѣлъ сдѣлать новый опытъ, трансцендентный по своему значенію, хотѣлъ совершить подвигъ, а вышла самая обыкновенная криминальная исторія. Революція морали не только не грозитъ гибелью «декларации правъ человѣка и гражданина», а наоборотъ, утвердитъ ее еще больше. Я не знаю, какъ укрѣпить и устроить зданіе для человѣческаго благополучія, но вѣрю глубоко, что новая мораль будетъ имѣть освобождающее значеніе, принесетъ съ собою свободу, сближающую насъ съ новымъ міромъ. Свобода есть цѣнность морали трагедіи, а не морали обыденности, она несомнѣнна. А какъ спастись отъ коренного раздвоенія, отъ «двойной бухгалтеріи», не вѣдаю... Быть можетъ новая, идущая изъ иного міра любовь можетъ спасти и освятить творческую свободу...

Въ заключеніе скажу: нужно читать Шестова и считаться съ нимъ. Шестовъ—предостереженіе для всей нашей культуры и не такъ легко справиться съ нимъ самыми возвышенными, но обыденными «идеями». Нужно принять трагическій опытъ, о которомъ онъ намъ разсказываетъ, пережить его. Пройти мимо пропасти уже нельзя и до этого опаснаго перехода все лишается цѣнности. При игнорированіи и замалчиваніи того, о чемъ онъ намъ разсказываетъ, о чемъ давно уже предупреждаетъ такъ называемое декаденство, при «идеалистическомъ» бравированіи—грозитъ взрывъ изъ подполья. Скажемъ Шестову свое «да», примемъ его, но пойдемъ дальше въ горы, чтобы творить.

Культура и политика

(Къ философіи новой русской исторіи [1])

Не разъ уже указывали на то, что Россія самая странная, самая фантастическая и чудесная страна въ мірѣ. Въ ней уживаются глубочайшія противоположности: и высшее, религіозное бытіе, и культурное небытіе, варварство. Это вѣдь страна Достоевскаго, въ немъ отразилась самая интимная, первоначальная наша стихія. Только въ Россіи могли сплестись: глубокая и крайняя религіозность съ небывалымъ еще религіознымъ индифферентизмомъ и отрицаніемъ, величайшая въ мірѣ литература съ варварскимъ презрѣніемъ ко всякому литературному творчеству, изувѣрскій консерватизмъ съ революціонизмомъ, приводящимъ въ трепетъ обмѣщанившуюся Европу.

Я хочу говорить о странной и трагической судьбѣ русской культуры. Давно уже произошелъ какой-то роковой разрывъ между творчествомъ культуры, между религіозными исканіями, созданіемъ философіи, искуства, литературы, даже науки и нашей передовой интеллигенціей. Творцы культуры и борцы за освобожденіе, создатели благъ и цѣнностей и отрицатели золъ и несправедливостей не знаютъ другъ друга, часто страдаютъ отъ взаимнаго равнодушія, а иногда и отъ взаимнаго презрѣнія и отвращенія. И еще одинъ трагическій разрывъ: наша такъ назыв. демократическая интеллигенція давно уже возлюбила народъ и дѣлала героическія попытки съ нимъ соединиться, но она оторвана отъ корней народной жизни, отъ стихіи народной. Хожденіе интеллигенціи въ народъ было въ значительной степени механическимъ, оно успокаивало совѣсть, но оказалось безплоднымъ въ національно-культурномъ отношеніи. Такимъ образомъ передовая интеллигенція, мнящая себя солью земли, оторвана и отъ культурнаго творчества, духовной жизни страны, и отъ національной стихіи народа. Ин-

[1]) Напечатано въ „Вопросахъ Жизни“ 1905 г. Апрѣль—Май.

теллигенція несетъ на себѣ тяжкій трудъ элементарнаго освобожденія, и исторія воздвигнетъ ей памятникъ, но некультурность и варварство ея должны поражать человѣка, который любитъ культуру, цѣнитъ творческую мысль и красоту.

Разрывъ между творчествомъ культуры и политически настроенной передовой интеллигенціей особенно ярко сказался въ 60-ые годы, эпоху боевого раціоналистическаго и просвѣтительнаго нигилизма. Тамъ ясно видны корни этого варварскаго отношенія къ культурѣ. Культурныя цѣнности, самоцѣнныя духовныя блага были подмѣнены цѣнностями утилитарно-политическими. Пушкинъ, первый творецъ русской культуры, былъ отвергнутъ за ненужностью. И до сихъ поръ творчество красоты, безкорыстное знаніе, исканіе религіозной правды расцѣниваются по утилитарнымъ критеріямъ. Философскія и художественныя направленія критикуютъ политически, а не философски и художественно, и глубокая некультурность сказывается въ этой неспособности дифференцировать различныя сферы жизни и творчества.

Въ человѣческой активности есть ариѳметика и высшая математика, есть два типа отношенія къ жизни: одинъ, направленный къ распредѣленію старыхъ, уже элементарныхъ идей, другой — къ творчеству новыхъ, высшихъ идей, къ исканію еще не проторенныхъ путей. На протяженіи всего историческаго процесса переплетаются эти двѣ формы человѣческихъ дѣйствій, уравнивающая, ариѳметическая и творческая, подымающая, требующая высшей математики. И древняя существуетъ вражда между открывающими и творящими, стремящимися вверхъ и вглубь и распредѣляющими на поверхности, уравнивающими, популяризирующими. Первые—революціонеры по духу своему и не могутъ питаться какими бы то ни было консервами, но вторыхъ принято считать болѣе справедливыми и по роковому недоразумѣнію болѣе прогрессивными, хотя духъ консерватизма и косности часто умерщвляетъ ихъ души и превращаетъ признанныхъ друзей свободы въ враговъ свободнаго исканія и свободнаго творчества. Борцы за справедливость, за распредѣленіе ариѳметическихъ истинъ и элементарныхъ брагъ съ болѣзненной подозрительностью относятся къ праву воплощать въ жизни истины высшей математики, творить красоту всегда подымающую и открывающую иные міры. Ревнители низшей школы и средняго образованія боятся перехода къ образова-

нію высшему, ариѳметика начинаетъ обвинять высшую математику въ недостаточно просвѣтительномъ характерѣ, почти въ реакціонности. Люди, усвоившіе себѣ ариѳметическія идеи и положившіе свою жизнь на распространеніе ихъ по равнинѣ человѣческой, фанатически возстаютъ противъ интегральнаго и дифференціальнаго счисленія, котораго не понимаютъ, такъ какъ не перешли еще отъ средней школы къ высшей.

Весь просвѣтительный, демократическій раціонализмъ, при всемъ радикализмѣ своихъ соціально-политическихъ перспективъ, есть не болѣе, какъ ариѳметика, какъ распредѣленіе элементарнѣйшихъ идей, и онъ не заключаетъ въ себѣ творческаго восхожденія. Этой ограниченной вѣрѣ нашей эпохи никогда не понять интегральнаго и дифференціальнаго счисленія новыхъ мистическихъ исканій, новаго и стараго, вѣчнаго творчества красоты, творчества культуры, развивающейся въ безпредѣльность.

Русская прогрессивная интеллигенція въ ариѳметическомъ, распредѣлительномъ своемъ фанатизмѣ проглядѣла великую русскую литературу, не признала своимъ Достоевскаго за то, что тотъ не твердъ былъ въ таблицѣ умноженія, въ сложеніи и вычитаніи, и стала въ положеніе вооруженнаго нейтралитета по отношенію къ творчеству культуры, къ созданію духовной жизни страны. Она смотрѣла назадъ, на отрицаніе „зла“, а не впередъ, на творчество „добра“. Вся наша психологія долгое время опредѣлялась чисто отрицательно, нашей ненавистью къ гнету и мраку, къ позору нашему и паѳосъ нашъ былъ главнымъ образомъ отрицательный. И творческія настроенія, заглядываніе вдаль казались намъ несвоевременными и опасными.

Настоящее творчество, высшую математику, исканіе и созиданіе высшихъ цѣнностей культуры мы видимъ у Пушкина, Лермонтова, Гоголя и больше всего и прежде всего у Достоевскаго и Л. Толстого. Было что-то творческое и открывающее у нѣкоторыхъ западниковъ и славянофиловъ 40-хъ годовъ, у Герцена, Хомякова. Было у Вл. Соловьева, есть у В. В. Розанова, у Д. С. Мережковскаго. У такъ называемыхъ „декадентовъ“ есть и жажда творчества, и тревожныя исканія и любовь къ культурѣ.

Чернышевскій, Писаревъ, Михайловскій были талантливые и замѣчательные люди, и можно открыть у нихъ проблески чего-то большаго, чѣмъ распредѣлительная ариѳметика. Въ нихъ отразилась двойственная природа русской интеллигентной души. Мы не можемъ не любить этихъ людей, не быть имъ вѣчно благодар-

ными. Но эпигоны ихъ, дѣти ихъ духа, окончательно свели все къ ариѳметикѣ, окончательно отказались отъ всякаго творчества, отвернулись отъ цѣнностей высшей культуры, погрязли въ самомъ безнадежномъ утилитаризмѣ. Въ русскомъ марксизмѣ, когда онъ былъ молодъ, что то трепетало, онъ былъ культурнѣе, усложнялъ умственные запросы, пріучалъ больше думать и читать и отучалъ отъ старыхъ нигилистическихъ ухватокъ, но въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи онъ опять впалъ въ наше интеллигентское варварство и некультурность.

Присмотримся ближе, какъ относилось съ 60-хъ годовъ русское передовое общество и его учителя къ культурѣ, ко всѣмъ творческимъ попыткамъ, въ какомъ духѣ воспитывалась лучшая часть нашей молодежи. Съ молокомъ матери мы всасывали презрѣніе къ культурѣ, къ литературѣ, къ искусству, философіи, религіи, къ красотѣ въ жизни, къ утонченности и сложности переживаній. Тѣ, что хотѣли освободить насъ отъ тысячелѣтняго гнета и рабства, не только не прививали намъ любви и уваженія къ творческой свободѣ, къ полнотѣ жизни, но часто сами угашали духъ, требовали умерщвленія культурнаго творчества, воздержанія отъ цѣлаго ряда запросовъ, практиковали своеобразный позитивистическій аскетизмъ. И души слишкомъ многихъ изъ насъ оказались оскопленными, упрощенными, сведенными къ элементарно нужному и полезному. Вотъ любопытное сопоставленіе.

Нигилизмъ 60-хъ годовъ былъ молодымъ, здоровымъ протестомъ, „бурей и натискомъ“ со всѣми крайностями и угловатостями подобныхъ эпохъ. Онъ былъ силенъ и значителенъ своимъ отрицаніемъ нашего историческаго, властвующаго, мракобѣснаго «нигилизма», нашего стараго, гнетущаго «небытія». Но и самъ онъ, этотъ положительный, прогрессивный, а не реакціонный нигилизмъ заключалъ въ себѣ аскетическое отношеніе къ культурѣ, къ творчеству, къ полнотѣ жизни и потому несъ съ собой тоже духъ небытія. И наше *декаденство* было молодымъ протестомъ, тоже «бурей и натискомъ», но оно съ болѣзненнымъ задоромъ боролось за культуру, за свободу творчества, за утонченность переживаній, за полноту бытія. Оно тоже вѣдь было бунтомъ противъ нашего стараго, историческаго, умерщвляющаго жизнь нигилизма, но революціонный характеръ декаденства не разглядѣли наши прогрессивные нигилисты. Въ отношеніи между нигилизмомъ и

декаденствомъ мы видимъ яркое отраженіе и какъ бы символизацію издавна существующаго у насъ отношенія между политикой и культурой. У „нигилистовъ“ и ихъ дѣтей и внуковъ мы видимъ духъ бытія, утвержденія въ политикѣ и аскетизмъ, духъ небытія въ творчествѣ культуры; у „декадентовъ“ и родственныхъ имъ по духу наоборотъ — аскетизмъ, духъ небытія въ политикѣ и утвержденіе, духъ бытія въ творчествѣ культуры. Это знаменательно.

Много можно привести примѣровъ нигилистическаго и аскетическаго отношенія учителей интеллигенціи и интеллигентнаго общества нашего къ культурѣ, къ творчеству цѣнностей. Прежде всего это сказалось въ традиціонномъ отношеніи къ русской литературѣ. Самостоятельное значеніе красоты и творческаго *слова* было безпощадно отвергнуто и былъ установленъ чисто утилитарный взглядъ на литературу. Писаревъ, самый смѣлый и самый симпатичный изъ учителей нашей молодости, отвергъ Пушкина, исключилъ его изъ исторіи русской культуры. Потомъ болѣе умѣренные продолжатели дѣла Писарева нашли, что это была крайность и увлеченіе, они милостиво признали за Пушкинымъ право на существованіе. И все-таки Пушкинъ остался отвергнутымъ, онъ ненужная роскошь, его не читаютъ, не понимаютъ. Тоже приблизительно повторялось и со всѣми величайшими русскими писателями, судьба ихъ безпримѣрно печальна. Религіозныя муки Гоголя остались подъ проклятіемъ и оцѣненъ онъ былъ только, какъ общественный сатирикъ. Л. Толстой и Достоевскій были признаны міровыми геніями и учителями въ Западной Европѣ, а наша передовая критика придиралась къ какимъ то мелочамъ, дѣлала имъ выговоры за недостаточное знаніе ариѳметическихъ идей и проглядѣла все ихъ значеніе для русской и всемірной культуры, все, что въ нихъ было переворачивающаго, религіознаго и пророческаго. Для передовой русской критики, утилитарной и оскопленной, русская литература осталась невѣдомой страной, какимъ-то чуждымъ міромъ, и тутъ сказалась эта болѣзненная оторванность передовой интеллигенціи страны отъ національныхъ корней культурнаго творчества. Истинная оцѣнка русской литературы началась уже въ совершенно иной полосѣ мысли, у людей иныхъ настроеній, ее можно встрѣтить у Вл. Соловьева, Розанова, Мережковскаго, Волынскаго и т. п.

Такое же варварское отношеніе у насъ всегда было къ философіи. Въ 40 годахъ философскую мысль уважали, но съ 60 годовъ начинается позитивистическое мракобѣсіе. Аскетическое воз-

держаніе отъ философскихъ исканій, отъ мысли надъ конечными проблемами бытія считается чуть ли не признакомъ общественной порядочности. Право философскаго творчества было отвергнуто въ высшемъ судилищѣ общественнаго утилитаризма. Былъ у насъ выдающійся и оригинальный, совсѣмъ свой философъ—Владиміръ Соловьевъ. Многіе ли читали его, знаютъ его, оцѣнили его философію? По пальцамъ можно пересчитать. Долгое время этотъ необыкновенный человѣкъ не вызывалъ по отношенію къ себѣ ничего, кромѣ ограниченнаго зубоскальства, и былъ безнадежно одинокъ. Русское передовое общество не можетъ оцѣнить наиболѣе національныхъ героевъ своего культурнаго творчества, тутъ что-то странное и безнадежное. Были у насъ и другіе опыты въ сферѣ философской мысли, есть, напр., Козловъ Лопатинъ и еще нѣкоторые, не хуже Рилей, Виндельбандовъ, Когеновъ, но кто ихъ читалъ, кто слыхалъ о нихъ? Много ли у насъ читали „Вопросы философіи и психологіи", оригинальной философскій журналъ, болѣе живущій духовно, чѣмъ большая часть нашихъ толстыхъ журналовъ, лишенныхъ всякаго творчества? Въ послѣдніе годы заинтересовались философіей, обратили на себя вниманіе, хотя и очень не благосклонное, такъ называемые „идеалисты", но по чисто утилитарнымъ соображеніямъ, потому только, что они были раньше марксистами и теперь пытались связать философію съ политикой.

Но ничто у насъ такъ не презирается и не игнорируется, какъ искусство. Въ этой области невѣжество, некультурность и грубость вкусовъ русской передовой интеллигенціи превосходятъ все. У насъ какъ-то механически ходятъ въ оперу, въ драму, на выставку картинъ, ищутъ развлеченія или пользы, но никто почти не относится серьезно, благоговѣйно къ художественному творчеству, какъ къ цѣнности абсолютной, освобождающей и спасающей. Много лѣтъ существовалъ у насъ первоклассный художественный журналъ «Міръ Искусства", который сдѣлалъ бы честь и любой европейской странѣ, но лучшая часть нашей интеллегенціи никогда его не читала, не знала о его существованіи, въ лучшемъ случаѣ была индифферентна къ такой ненужной роскоши. А „Міръ Искусства" былъ не только превосходный художественный журналъ, съ большой смѣлостью воспроизводившій и защищавшій лучшія произведенія новаго искусства, но и самый литературный изъ всѣхъ журналовъ, которые у насъ до сихъ поръ были, первый европейски-культурный журналъ. Въ немъ печатались самыя крупныя и значительныя работы Мережковскаго, Шестова, Минскаго, самыя

замѣчательныя, мѣстами геніальныя, статьи Розанова, стихи самыхъ талантливыхъ нашихъ поэтовъ, блестящія, свѣжія статьи по художественной критикѣ А. Бенуа и др. Въ журналѣ не было ничего безтактнаго или нечистоплотнаго въ политическомъ отношеніи и по духу своему онъ, конечно, былъ революціоненъ, но онъ преслѣдовалъ творческія, культурныя задачи, и этого не простили ему интеллигентскіе староверы, носители распредѣлительныхъ ариѳметическихъ истинъ. Его нигилистически и аскетически игнорировали. Особенно сказывается скопческій, нигилистически-аскетическій духъ нашей интеллигенціи въ томъ презрѣніи и равнодушіи, съ какимъ она относится къ творчеству красоты въ своей жизни, внѣшней красоты формъ и внутреняей красоты настроеній. Всѣ попытки украсить жизнь, бороться съ уродствомъ и безвкусіемъ признаются буржуазными, и не замѣчаютъ отвратительнаго мѣщанства той антиэстетики, той неряшливости и дурного вкуса, которыми наполнена жизнь нашего интеллигентнаго общества.

Поражаетъ своей некультурностью и легкомысліемъ отношеніе, которое у насъ существуетъ къ новой поэзіи, къ такъ называемымъ «декадентамъ». Вѣдь «декаденты» единственные талантливые поэты въ современной русской литературѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе литературно образованные, наиболѣе культурные люди. Несмотря на свое новаторство, на исканіе новыхъ формъ и новыхъ настроеній, только они уважаютъ у насъ исторію литературы, великихъ писателей прошлаго, русскихъ и всемірныхъ, что уже доказывается ихъ прекрасными переводами многихъ классическихъ писателей. Пора наконецъ рѣшительно признать, что у насъ есть цѣлый рядъ талантливыхъ поэтовъ, которые произвели переворотъ въ исторіи русской поэзіи, создали совершенно новую форму, выразили совершенно новыя идеи и настроенія. Таковъ прежде всего Валерій Брюсовъ, первоклассный, самобытный, развивающійся талантъ, который, конечно, долженъ занять видное мѣсто въ исторіи русской литературы, таковы К. Бальмонтъ, З. Гиппіусъ, Ѳ. Соллогубъ, В. Ивановъ. Нужно читать, а не заранѣе смѣяться, и пора оставить эту старую, дурную привычку называть вздоромъ то, чего еще не понимаешь, до чего еще не доросъ. Наше интеллигентное общество и многіе его литературные представители животъ себѣ надрываютъ отъ смѣха, когда чего-нибудь не понимаютъ, а не понимаютъ они еще очень многаго, не понимаютъ часто самой потребности творить культуру.

Но ничего уже кромѣ глумленія и отвращенія не вызываетъ

въ лучшей части нашего интеллигентнаго общества всякій мистицизмъ, всякій призывъ къ религіозному творчеству. И это въ странѣ Достоевскаго, пророка мистическаго будущаго Россіи, въ странѣ, въ которой Гоголь палъ жертвой своей религіозной жажды, въ которой здоровый, земляной, могучій Л. Толстой чуть не сошелъ съ ума отъ религіозныхъ сомнѣній, въ которой лучшіе славянофилы мечтали о религіозномъ призваніи своей родины. У насъ начинается глубокое религіозное броженіе и въ нѣкоторой, совсѣмъ особой части нашей интеллигенціи, и въ народѣ, и въ просыпающейся части церкви, но оффиціально-передовая интеллигенція остается глуха и нѣма, она не хочетъ и не можетъ видѣть и слышать. Былъ у насъ журналъ «Новый Путь», который по новому поставилъ цѣлый рядъ религіозныхъ проблемъ, въ которомъ печатались очень интересные, политически даже интересные протоколы «религіозно-философскихъ» собраній. Писали тамъ самые, можетъ быть, талантливые у насъ писатели. Нѣсколько человѣкъ заинтересовалось этимъ теченіемъ по существу, остальные же или совсѣмъ игнорировали, или пытались разыскать что-нибудь реакціонное, чтобы еще разъ произнести утилитарный судъ надъ мистицизмомъ. Много было недостатковъ и промаховъ въ «Новомъ Пути», но было въ немъ что-то истинно революціонное, жажда религіознаго творчества и новой, преображенной культуры. Мы слишкомъ близко стоимъ къ этому броженію, слишкомъ родственны ему по духу, если не по слову, чтобы говорить о немъ со стороны. Во всякомъ случаѣ настанетъ часъ, когда факты и дѣйствія заставятъ наконецъ обратить вниманіе нашей радикальной, вѣрнѣе консервативной, интеллигенціи на то новое и вѣчное, что творится въ современномъ сознаніи.

Чѣмъ же объяснить эту коренную некультурность русской интеллигенціи, отдающей жизнь свою въ борьбѣ за свободу, за благо народа, безнадежный консерватизмъ ея, неспособность къ творчеству, неспособность любить, уважать и понимать творческія стремленія другихъ, оскопленность какую-то? Читатель навѣрное уже имѣетъ готовое объясненіе и негодуетъ на меня, какъ это я, зная это объясненіе, рѣшаюсь писать то, что пишу. Я ни на минуту не забывалъ тяжелыхъ, часто мученическихъ условій, въ которыхъ приходилось жить и бороться избранной части русской интеллигенціи. Находящійся у власти нигилизмъ долгое время

былъ организованнымъ заговоромъ противъ творческаго процесса жизни и производилъ чудовищныя опустошенія въ интеллигентныхъ душахъ, калѣчилъ и губилъ жизни. Скажутъ: намъ не до жиру было, быть бы живу. Люди эти душу свою спасали, погубивъ ее, положивъ ее за брата своего. Вотъ тутъ-то мы и подходимъ къ самому корню, къ самымъ глубокимъ, религіознымъ уже причинамъ того страннаго явленія, которое мы сдѣлали темой статьи. Внѣшнія политическія причины, конечно, играютъ большую роль и бросаются въ глаза, но за ними скрывается что-то несоизмѣримо болѣе важное и значительное, какая-то первоначальная метафизика, которою движется исторія.

Какова же безсознательная метафизика русской интеллигенціи? Это метафизика чисто *аскетическая*, родственная старому, церковно-христіанскому духу. Въ ней живетъ еще, въ глубинѣ ея стихіи, ощущеніе грѣховности утвержденія полноты бытія, грѣховности плоти, грѣховности творчества культуры. Но у интеллигенціи, атеистической и матеріалистической въ поверхностномъ своемъ сознаніи, аскетизмъ этотъ выражается обыкновенно такъ: грѣхъ передъ народомъ, грѣхъ передъ рабочимъ классомъ, грѣхъ передъ прогрессивными задачами времени, грѣхъ передъ прогрессомъ, этимъ конечнымъ идоломъ. *Искусство, литература, философія, красота плоти, любовь, радостный пиръ жизни, бьющей черезъ край, также мало освящены у русской радикальной и атеистической интеллигенціи, какъ и у историческаго христіанства.* Аскетизмъ этотъ есть одинъ изъ полюсовъ религіознаго сознанія, уклонъ къ небытію, буддизму, окончательному нигилизму. Наши аскетическіе интеллигенты — фанатики человѣколюбія и морали, морали безцѣльной, висящей въ воздухѣ, безотрадной. Полярно противоположный ему полюсъ религіознаго сознанія утверждаетъ полноту бытія, освящаетъ культуру, ведетъ къ новому, преображенному міру, но открытіе этого полюса требуетъ религіознаго творчества.

Воздерживаясь и отрицая въ творчествѣ культуры, радикальная, дѣйствительно лучшая часть нашей интеллигенціи, утверждаетъ правду въ политикѣ, въ этомъ ея великая миссія. Но въ политикѣ этой всегда было больше самоотрицанія, чѣмъ самоутвержденія и потому мало было жизненнаго реализма. Больше было любви къ равенству, къ справедливости, къ святому самоограниченію, чѣмъ къ свободѣ, къ правамъ, къ расширенію своего бытія. Что касается болѣе умѣренныхъ слоевъ интеллигенціи и

общества, то о нихъ было сказано: «Знаю твои дѣла: ты не холоденъ, не горячъ: о если бы ты былъ холоденъ, или горячъ! Но какъ ты теплъ, а не горячъ и не холоденъ, то извергну тебя изъ устъ Моихъ». Они тоже дѣлаютъ полезное, нужное дѣло, но въ нихъ противоположные полюсы религіознаго сознанія приведены къ плоскости. Въ послѣднее время появились совсѣмъ уже не аскетическіе на словахъ марксистообразные, которые восхваляютъ жизнь и намекаютъ на свою склонность къ земнымъ оргіямъ, но мотивъ ихъ звучитъ опереточнымъ на фонѣ той драмы, которая разыгрывается въ русской жизни, да и слишкомъ сильна въ нихъ отрыжка ветхаго нигилизма.

Можно установить два типа «позитивизма»: позитивизмъ аскетическій, практикующій воздержаніе во имя своей правды, безсознательно религіозной, хотя и на одномъ только полюсѣ религіозности, и позитивизмъ самодовольный и ограниченный, гедонистическій, буржуазный въ глубокомъ смыслѣ этого слова, ужъ совершенно безрелигіозный и плоскій. И въ послѣднее время слишкомъ часто самодовольный и плоскій позитивизмъ появляется подъ красивой маской человѣкобожества. Но всѣ виды позитивизма упираются въ окончаное небытіе, ведутъ къ непобѣжденной смерти.

Трагическій разрывъ между политикой и культурой, между распредѣлителями элементарныхъ благъ и творцами новыхъ цѣнностей поддерживается не только нашими тяжелыми общественными условіями, но и аскетическимъ позитивизмомъ одной части нашей интеллигенціи и самодовольно-ограниченнымъ позитивизмомъ другой ея части. И потому судьба грядущаго русскаго возрожденія будетъ зависѣть не только отъ освобожденія политическаго и соціальнаго, но и отъ еще болѣе радикальнаго освобожденія изъ подъ гнета обѣихъ формъ позитивизма.

А пока состояніе нашей культуры представляетъ печальное зрѣлище. Въ нашихъ журналахъ, самымъ излюбленныхъ, учительствующихъ, литературы почти нѣтъ, ей отводится все меньше и меньше мѣста, и болѣе всего называютъ у насъ литераторами общественныхъ дѣятелей, пишущихъ статьи по дѣловымъ злободневнымъ вопросамъ. О творчествѣ новыхъ идей и не помышляютъ, да и старыми идеями интересуются все менѣе и менѣе. Литература, идеологія окончательно слилась и отождествилась съ общественной дѣятельностью, подчасъ очень мелкой, и потеряла всякое самостоятельное значеніе. Большая часть нашихъ журналовъ издается не для взрослыхъ культурныхъ людей, въ нихъ

можно найти только элементарное преподаванiе и въ большинствѣ случаевъ очень рутинное, отравленное духомъ новой казенщины, боязливое въ отношенiи къ новшествамъ. Журналы эти дѣлаютъ благородное, полезное, нужное дѣло, но пусть не называютъ это литературой, пусть прямо скажутъ, что они не участвуютъ въ творчествѣ культуры. Вѣдь ни одного осмысленнаго слова нельзя встрѣтить въ нашей журналистикѣ о новыхъ теченiяхъ, о творческихъ опытахъ людей иного духа, ни малѣйшей попытки присмотрѣться, разобраться, въ чемъ дѣло, чтобы настоящимъ образомъ критиковать. Либералы у насъ умѣютъ спорить съ консерваторами, марксисты съ либералами и народниками, народники съ либералами и марксистами, но никто изъ нихъ не умѣетъ спорить съ мистиками, идеалистами, декадентами, съ культурными и религiозными революцiонерами. Тутъ плоскости совершенно различныя, тутъ языка нѣтъ общаго, опытъ разный, и потому приходится ограничиться или замалчиванiемъ, или подсмѣиванiемъ, или столь привычной для нашихъ нравовъ руганью.

Вѣдь скоро уже наступитъ желанная минута, когда элементарная наша задача будетъ рѣшена, историческiй долгъ момента выполненъ. Что тогда будетъ? Къ чему обязываетъ насъ взглядъ впередъ, а не назадъ, забота о созданiи будущаго, а не только разрушенiи прошлаго? Радостная минута освобожденiя можетъ оказаться для многихъ роковой, такъ какъ обнаружитъ все ихъ убожество, полное оттутствiе творческихъ идей, варварскую некультурность. До сихъ поръ многое было прикрыто и затушевано тѣмъ внѣшнимъ гнетомъ, который создавалъ приподнятое и напряженное политическое настроенiе. Цѣнность людей, внутреннее богатство ихъ опредѣлялось условными и временными критерiями. Радикальная интеллигенцiя наша подымалась на высоту, и движущiй ее духъ небытiя порождалъ временами высокiе образы бытiя. Творческое безсилiе и некультурность нашей журнальной литературы имѣла ту тѣнь оправданiя, что дѣлалось самое необходимое и безотлагательное дѣло времени. Но скоро, вѣрю, что скоро уже будетъ иначе. Произойдетъ культурная дифференцiацiя, политика отойдетъ къ практической жизни и газетамъ, общественную ариѳметику нельзя уже будетъ выдавать за литературу, за творчество культуры. Что тогда станется съ нашими журналами? Какими приподымающими настроенiями будетъ жить наша передовая интеллигенцiя, если внѣшнiй, почти механическiй гнетъ не будетъ уже ихъ поставлять? Откроется поле для торжества самодоволь-

наго, ограниченнаго буржуазнаго позитивизма, о, буржуазнаго и въ соціализмѣ, тамъ уже безнадежно буржуазнаго, поскольку соціализмъ дѣлается религіей, высшей инстанціей.

Но есть еще надежда, что безсознательная пока религіозность лучшей части русской интеллигенціи, и невѣдомая намъ, стихійно огромная религіозность русскаго народа не допустить этого превращенія въ царство мѣщанства, середины, въ плоскость, на которой будетъ до безконечности устраиваться и увеличивать свое благоденствіе человѣческій муравейникъ. Для этого нужно прежде всего уважать творчество культуры, знать и почитать своихъ національныхъ геній и творцовъ, какъ это дѣлали всѣ культурныя страны міра, открыть свою историческую плоть и кровь, понять свое предназначеніе. Тогда только русская культура не только будетъ, но и получитъ универсальный смыслъ и значеніе. Иначе намъ грозитъ страшное банкротство, такъ какъ мы все равно не сумѣемъ быть хорошей буржуазной, позитивной, американской страной, не изъ такого матеріала сдѣланы. Быть можетъ, еще не поздно обратить вниманіе на пророческое значеніе Достоевскаго и сдѣлаться страной, достойной величайшаго своего генія. Мы говоримъ не объ ариѳметическихъ ошибкахъ, которыя онъ часто дѣлалъ въ «Дневникѣ писателя», а объ его высшей математикѣ, которой не знаетъ еще и Европа.

Но вотъ надъ чѣмъ слѣдовало бы намъ глубоко задуматься. Россія переживаетъ эпоху историческаго перелома, всколыхнулись дремавшіе силы великой страны, открывается, быть можетъ, совершенно новая эра, а мы лишены всякаго паѳоса, всякаго горѣнія. И умѣренная и радикальная интеллигенція уныло исполняетъ свой историческій долгъ и не сознаетъ, повидимому, безмѣрнаго, прямо метафизическаго значенія этихъ минутъ. Паѳоса чисто либеральнаго, освободительнаго паѳоса 39 года или 48 годовъ у насъ быть уже не можетъ, мы слишкомъ запоздали, слишкомъ далеко ушли въ сознаніи, дѣло это представляется слишкомъ элементарнымъ, да и опытъ Европейскаго либерализма давитъ насъ, какъ кошмаръ. Но не можетъ уже быть у насъ и классическаго соціалистическаго паѳоса. Соціализмъ не есть у насъ реальная историческая задача времени, а какъ идеалистическое настроеніе, какъ религія, онъ слишкомъ примитивенъ, онъ не можетъ уже удовлетворять современное усложненное, обогащенное роковыми

сомнѣніями сознаніе *). Иллюзіи революціонный романтики давно уже рухнули въ Западной Евпропѣ, и въ Россіи онѣ только искусственно поддерживаются гнетомъ и безправіемъ. Извѣстные стихи Гейне о раѣ на землѣ, который долженъ быть созданъ вмѣсто рая небеснаго, когда-то религіозно вдохновляли, но сейчасъ уже звучатъ фальшиво, кажутся плоскими, пошло гедонистическими. Не буржуазная, умѣренная, серединная критика разрушила романтику революціоннаго соціализма, легенду о соціалистическомъ золотомъ вѣкѣ, а гораздо болѣе могучіе факторы, передъ которыми безсильны и безпомощны всѣ благородные, чистые сердцемъ, но слишкомъ простоватые старовѣры. Вѣдь въ Европѣ былъ Ницше, въ Россіи — Достоевскій, вѣдь мы пережили глубокій декадансъ, который всегда бываетъ предтечей ренессанса. Не о политическомъ только ренессансѣ идетъ рѣчь, а о культурномъ, о новой культурѣ, построенной на мистическихъ, религіозныхъ началахъ.

И мы ждемъ великаго культурнаго ренессанса для Россіи, хотѣли бы поработать для него. Намъ все говорятъ; послѣ, не сегодня, завтра, несвоевременно еще. Но вѣчное дѣло не имѣетъ спеціальнаго времени, откладывать нельзя, если сознаніе явилось. Много уже завтрашнихъ дней прошло въ Европѣ и ничего не явилось, она все идетъ по пути плоскаго, самодовольнаго гедонистическаго позитивизма, пойдетъ по пути небытія въ самомъ глубокомъ и истинномъ смыслѣ этого слова, если тенденція американской цивилизаціи возьметъ верхъ. Мы любимъ культурную и освобождающуюся Европу, мы патріоты Западной Европы, какъ вѣрно говорилъ Достоевскій, мы западники, а не восточники, но все же мы должны призадуматься надъ двумя путями, которые откроются передъ освобожденной Россіей.

Обычно думаютъ, что Россія или погибнетъ, умретъ, если возьметъ верхъ нашъ историческій, мракобѣсно-реакціонный нигилизмъ, если онъ надолго еще задержитъ ходъ жизни, или побѣдятъ освобождающія силы и начнется жизнь новая, свѣтлая, бодрая, и много, много хорошихъ будетъ вещей. Конечно, перспективы будущаго различны у умѣренныхъ либераловъ, у радикаловъ-демократовъ или соціалъ-демократовъ, но для всѣхъ остается указанная дилемма: смерть или жизнь. Въ дѣйствительности же

*) Прошу помнить пристрастнаго и предубѣжденнаго читателя, что это не есть съ моей стороны аргументъ противъ соціализма, качества котораго, какъ мыслимаго для нашей эпохи предѣла соціально-экономической организаціи, для меня несомнѣнны.

время наше гораздо сложнѣе, гораздо отвѣтственнѣе и страшнѣе. Намъ, несомнѣнно, грозитъ смерть, если старый нигилизмъ будетъ продолжать властвовать и угашать духъ, его царству долженъ быть положенъ предѣлъ, должна быть наконецъ провозглашена свобода и достоинство человѣческаго лица. Это, когда мы смотримъ въ прошлое, но при взглядѣ на будущее является новая дилемма, и мы не хотимъ и не имѣемъ права отказаться отъ попытокъ ее разрѣшить. Пойдетъ ли Россія по проторенному пути позитивистической, мѣщанской, безрелигіозной культуры, безъ всякаго конечнаго утвержденія бытія, съ непобѣжденной смертью? Мы не хотимъ этого пути, намъ онъ представляется новой формой небытія и не во имя его мы разрушаемъ кошмарный призракъ стараго нашего небытія. Наша надежда связана съ новой религіозной, трагической и радостной культурой, съ окончательной побѣдой надъ смертью и окончательнымъ утвержденіемъ полноты бытія. Мы этого пути хотимъ, мы остро сознаемъ, что насталъ часъ поворота, не только поворота внѣшней, общественной организаціи жизни, но и внутренняго, метафизическаго поворота.

Великая страна не можетъ жить безъ паѳоса, безъ творческаго вдохновенія, но паѳоса чисто политическаго, паѳоса земного человѣческаго довольства уже не можетъ быть для людей новаго сознанія, и уповать мы можемъ только на паѳосъ религіозный. *Осуществленіе нашей столѣтней политической мечты должно быть связано съ великимъ культурнымъ и религіознымъ ренессансомъ Россіи.* Тогда только мы будемъ знать, во имя чего дѣйствовать и творить. Мы ставимъ своей цѣлью не только элементарное освобожденіе, но и ренессансъ культурный, созданіе культуры на почвѣ обновленнаго религіознаго сознанія. Тогда только не отвлеченное, а конкретное, облеченное въ плоть и кровь историческое бытіе наше будетъ имѣть универсальное значеніе, связанное со смысломъ всемірной исторіи.

Кризисъ раціонализма въ современной философіи [1])

(Виндельбандъ. Прелюдіи)

Въ хорошемъ русскомъ переводѣ появилась книга, признанная почти классическимъ и самымъ изящнымъ изложеніемъ системы критическаго идеализма. «Прелюдіи» Виндельбанда занимаютъ видное мѣсто въ современной неокантіанской литературѣ, и съ книгой этой нельзя не считаться. Виндельбандъ одинъ изъ учителей германской философіи, создатель своеобразной школы телеологическаго критицизма и очень ужъ онъ характеренъ для теперешняго сознанія. Посчитаться съ Виндельбандомъ и такими талантливыми его духовными чадами, какъ, напримѣръ, Риккертъ, значитъ посчитаться со всей полосой мысли, исходящей отъ Канта. «Прелюдія»—это модернизированное кантіанство; въ Виндельбандѣ перевоплотился, если не весь духъ Канта, то во всякомъ случаѣ характернѣйшіе его стороны.

А вѣдь значеніе Канта далеко не только академическое, и живетъ онъ не только въ разумѣ философствующихъ. Кантъ — могучій факторъ европейской культуры, и мало кто избѣжалъ его вліянія, если не сознательно, то безсознательно. Своей теоріей познанія этотъ мощный геній наложилъ неизгладимую печать на весь научный духъ XIX вѣка, на все наше познаніе; только онъ подвелъ крѣпость подъ все, что дорого позитивистамъ, хотя признаютъ это лишь самые тонкіе изъ нихъ. Гносеологическимъ переворотомъ Канта живутъ до сихъ поръ «идеалисты» всѣхъ оттѣнковъ, въ немъ черпаютъ свое вдохновеніе тѣ, которымъ представляется столь заманчивымъ показать иллюзорность бытія, которыхъ манитъ и влечетъ идеалистическое «ничто», небытіе. Другой своей стороной, своимъ «практическимъ разумомъ», Кантъ укрѣпилъ полновластіе добра, ввелъ въ сознаніе идею моральнаго

[1]) Напечатано въ „Вопросахъ Жизни“ 1904 г. Іюнь.

категорическаго императива, какъ единственнаго спасителя, и унылый, безкровный аскетизмъ людей нашей культуры многимъ обязанъ Канту. Въ Кантѣ аскетизмъ историческаго христіанства высушился, лишился плоти и крови и превратился въ мертвящее повелѣніе, не во имя высшаго бытія, а во имя призрака, небытія, какимъ является формальный нравственный законъ. Моральная философія Канта дѣлаетъ единственную въ своемъ родѣ попытку вытравить изъ человѣческаго сердца всякую надежду на окончательное, полное и радостное бытіе (добро для добра, мораль для морали). Кантъ былъ творцомъ познавательныхъ и моральныхъ цѣнностей, которыми живетъ многое множество людей нашей культурной эпохи, но онъ изсушилъ ихъ души, опозитивилъ, отучилъ отъ надеждъ, кровныхъ, жизненныхъ, утверждающихъ бытіе. Часто говорятъ, что Кантъ боролся противъ раціонализма, ограничивалъ его въ правахъ, но въ сущности онъ былъ самымъ утонченнымъ изъ раціоналистовъ, самимъ крѣпкимъ раціоналистомъ. Характерно для кантіанства еще то, что оно является суррогатомъ религіи, подмѣной. Эта сухая, отвлеченно-моралистическая религія, замѣнившая живого Спасителя мертвымъ категорическимъ императивомъ, очень характерна для цѣлой эпохи, въ которой померкли религіозныя надежды. Присмотримся къ наслѣдію кантовскаго духа.

Виндельбандъ дѣлаетъ опытъ своеобразнаго истолкованія системы Канта, старается очистить ее отъ самыхъ глубокихъ противорѣчій, отъ антиномичности, въ которой, быть можетъ, вся сила Канта, и свести кантіанство къ чистому идеализму, одинаково далекому и отъ реализма метафизическаго, и отъ реализма позитивистическаго. «Философія не должна быть копіей міра, ея задача — доводить до сознанія людей тѣ нормы, отъ которыхъ зависитъ цѣнность и значеніе всякаго мышленія» [1]). «Кантъ вообще разрушилъ понятіе «міросозерцанія» въ старомъ смыслѣ; копированіе дѣйствительности лишено для него всякаго смысла, и поэтому онъ ничего не училъ о томъ, какъ могутъ «дополнять» другъ друга знаніе, вѣра и чувство въ созиданіи этой картины міра. Кантъ видитъ задачу философіи въ «уясненіи принциповъ разума», т. е. абсолютныхъ нормъ, а эти послѣднія отнюдь не исчерпываются правилами мышленія, но объемлютъ и правила волевой жизни и чувствованій» [2]).

[1]) „Прелюдіи" стр. 113.
[2]) Тамъ же, стр. 115.

Кантъ понялъ сущность познанія и задачу философіи, какъ раскрытіе цѣнностей, заложенныхъ въ природѣ разума, обнаруженіе трансцендентальныхъ принциповъ, значеніе которыхъ опредѣляется вовсе не тѣмъ, что въ нихъ постигается природа міра. Всякое знаніе, и философское знаніе, не есть ученіе о бытіи, о сущемъ, объ объективной дѣйствительности, о реальномъ, а лишь ученіе о самомъ разумѣ, о нормальномъ сознаніи. Въ этомъ разрывѣ съ реалистическимъ пониманіемъ познанія, съ допущеніемъ трансцендентнаго бытія, какъ предмета познанія, со всякой онтологіей, Виндельбандъ видитъ всю суть переворота, произведеннаго Кантомъ. Но что же осталось послѣ того, какъ исчезъ реальный живой міръ, послѣ того, какъ бытіе было объявлено областью неподвѣдомственной философіи, и разуму противостало великое ничто, послѣ того, какъ философія перестала быть міросозерцаніемъ, міропониманіемъ и міропостиженіемъ?

У стараго антиномичнаго Канта была двойственность, изъ которой родилась вся дальнѣйшая исторія философіи, вышелъ Фихте, Шеллингъ и Гегель. Но Кантъ модернизированный, урѣзанный позитивнымъ духомъ XIX вѣка, Кантъ, очищенный новѣйшей критической гносеологіей отъ этихъ проблематическихъ и хлопотливыхъ «вещей въ себѣ», отъ тайны трансцендентнаго бытія, отвѣчаетъ такъ на поставленный нами вопросъ: остались нормы, цѣнности, остался самъ разумъ. Подъ философіей Виндельбандъ понимаетъ «только *критическую науку объ общеобязательныхъ цѣнностяхъ.* Науку *объ общеобязательныхъ цѣнностяхъ*:—это опредѣлятетъ предметъ философіи: *критическую* науку—это опредѣляетъ ея методъ [1]): «философія есть *наука о нормальномъ сознаніи»* [2]), философія есть наука о принципахъ абсолютной оцѣнки [3]).

Это первая характерная особенность виндельбандовскаго толка въ современномъ неокантіанствѣ: философія цѣликомъ сводится къ критическому ученію о нормахъ, о должномъ, а не сущемъ, и распадается на логику, этику и эстетику по тремъ формамъ оцѣнокъ, какъ истиннаго и ложнаго, хорошаго и дурного, прекраснаго и безобразнаго. При этомъ нормы логическія, этическія и эстетическія объединяются въ трансцендентальномъ единствѣ, въ

[1]) Стр. 23.
[2]) Стр. 37.
[3]) Стр. 38.

нормальномъ сознаніи, между законностью логической и законностью нравственной проводится полная аналогія. Норма должна торжествовать въ сознаніи эмпирическомъ, это будетъ торжествомъ *разума*. Но значеніе и общеобязательность нормъ опредѣляется не этимъ торжествомъ, цѣнность остается абсолютной, если бы она даже никогда не реализировалась, никогда не осуществлялась въ эмпирическомъ мірѣ.

И Виндельбанда съ большимъ еще правомъ можно назвать неофихтеанцемъ, чѣмъ неокантіанцемъ. Онъ вслѣдъ за Фихте очищаетъ Канта отъ метафизическаго реализма, заключеннаго въ ученіи о вещи въ себѣ, и переноситъ центръ тяжести съ сущаго на должное, хотя въ новѣйшемъ телеологическомъ идеализмѣ нѣтъ размаха, окрыленности и вдохновенности стараго, классическаго Фихте.

Новѣйшая система идеализма, намѣчаемая Виндельбандомъ въ «Прелюдіяхъ», представляется очень соблазнительной и многихъ вводила и будетъ вводить въ соблазнъ. И въ самомъ дѣлѣ: глубокая двойственность и противорѣчивость Канта какъ бы устраняется, одинаково обходятся крайности позитивизма и метафизики, теоретическая философія является также ученіемъ объ идеалахъ человѣчества. Но какъ же рѣшаетъ Виндельбандъ и всѣ телеологическіе критицисты, всѣ идеалисты его толка вѣковѣчную и самую роковую проблему теоріи познанія—проблему отношенія *мышленія* къ *бытію*, познающаго субъекта къ познаваемому объекту? Рѣшеніе это кажущееся, и довести его можно до самыхъ безнадежныхъ нелѣпостей.

Великую трудность исходной гносеологической проблемы отношенія мышленія къ бытію Виндельбандъ, вслѣдъ за всѣми почти идеалистами, погашаетъ тѣмъ, что упраздняетъ бытіе и ищетъ противоядія противъ субъективизма и солипсизма въ нормативности мышленія, разума. Предметъ познанія конструируется самимъ разумомъ (трансцендентальнымъ, а не психологическимъ) и продукты нормальнаго познанія раціональны, разумны, общеобязательны. Но именно Виндельбандъ и талантливѣйшій его единомышленникъ Риккертъ глубже другихъ неокантіанцевъ и критицистовъ сознали недостаточность раціонализма и допустили ирраціоналность всего индивидуальнаго, всей живой дѣйствительности. И цѣнность признается не только за раціональными нормами, но и за ирраціональнымъ индивидуальнымъ [1]). Такимъ образомъ въ

[1]) См. любопытную книгу изъ школы Виндельбанда Lask. „Fichtes Idealismus und die Geschichte“.

ирраціональномъ появляется въ другую дверь изгнанное «бытіе». Но «мышленіе» не хочетъ ничего знать объ этомъ «бытіи», оно какъ будто бы имѣетъ дѣло лишь съ собственной «нормальностью». Тутъ кантовскій дуализмъ еще усилился. «Бытіе», міръ, дѣйствительность —ирраціональны и никогда не могутъ быть разумомъ постигнуты, ассимилированы познаніемъ. «Мышленіе», разумъ, субъектъ, способны раціонально познавать, осуществлять нормы и создавать общеобязательныя цѣнности знанія, но все это не имѣетъ никакого отношенія къ реальной дѣйствительности, къ «бытію». Первоначальный, гносеологическій вопросъ объ отношеніи мышленія къ бытію былъ поставленъ, потому что мышленіе жаждало постигнуть тайну бытія, и въ самой постановкѣ вопроса заключался здоровый, вѣчный реализмъ. Но вотъ послѣднія слова европейской философіи хотятъ насъ убѣдить, что мышленію нѣтъ дѣла до бытія, что бытія совсѣмъ нѣтъ, а есть только должное, что тайна знанія не въ соединеніи мышленія съ бытіемъ, а въ согласіи разума съ самимъ собой, что никакихъ сужденій о мірѣ и быть не можетъ. Въ гносеологической проблемѣ, значитъ, нѣтъ двухъ притягивающихся полюсовъ, а одинъ всего разумъ, ищущій и осуществляющій собственную нормальность, творящій всѣ объекты познанія. Раціонализмъ торжествовалъ бы окончательную побѣду, ratio уничтожаетъ міръ и затѣмъ творитъ его по своему образу и подобію, но не удалось уничтожить «бытіе» гносеологическимъ теоріямъ идеалистовъ. Оно прорывается и громко заявляетъ о своихъ правахъ. Кантъ былъ антиномиченъ, темная ирраціональность или сверхраціональность бытія не давала ему покоя. Предѣльный идеализмъ и исключительное торжество разума привели Гегеля къ безумной по своей смѣлости онтологіи. А Виндельбандъ и ему подобные съ заднихъ дверей вводятъ ирраціональное, и въ немъ, только въ немъ трепещетъ что-то живое и индивидуальное, какое-то «бытіе», съ которымъ опять желало бы соединиться наше «мышленіе». Распространенныя теоріи познанія — раціоналистическія, критическія и эмпирическія, путаются въ какихъ-то странныхъ недоразумѣніяхъ, которые распутать можно только на новомъ, все переворачивающемъ пути. Ясно, что идеалистическій раціонализмъ во всѣхъ его видахъ и разновидностяхъ открываетъ мышленіе отъ бытія, умерщвляетъ бытіе, ведетъ къ иллюзіонизму и нигилизму, несетъ съ собой духъ небытія.

Какимъ образомъ разумъ (мышленіе) можетъ проникнуть въ дѣйствительность, т. е. въ что-то чуждое и инородное, и постигнуть ее, ассимилировать ее себѣ? Это — чудо изъ чудесъ, величайшая тайна, надъ которой билась философская мысль съ древнѣйшихъ временъ. Можетъ быть только два типа теоріи познанія и два рѣшенія гносеологической проблемы отношенія къ бытію: *раціонализмъ* и сверхраціонализмъ или *мистицизмъ*. Такого рода классификація можетъ показаться парадоксальной и совершенно не принятой къ философской литературѣ; она нуждается въ особенномъ оправданіи. Спросятъ: куда же дѣвались самыя распространенныя гносеологическія направленія, критицизмъ и эмпиризмъ? Ихъ нужно цѣликомъ отнести къ раціоналистическому типу,— въ этомъ своеобразіе нашей точки зрѣнія. Раціонализмъ разсѣкаетъ живое, непосредственное, первичное сознаніе и создаетъ путемъ искусственнаго, условнаго противоположенія субъекта и объекта вторичное, раціонализированное сознаніе, въ царствѣ котораго протекаетъ наша обыденная жизнь. Бытіе попадаетъ въ когти малаго разума и умираетъ. Оно не можетъ жить въ той клѣткѣ, которая создается категоріями разума; ему тѣсно въ пространствѣ и времени; живое не выноситъ логическаго деспотизма, созданнаго диктатурой отвлеченнаго разума. Раціонализмъ гордится тѣмъ, что создаетъ объектъ познанія, но въ объектѣ этомъ ничего не существуетъ, все умерщвлено, въ немъ лишь условные знаки. Если объектъ обусловленъ субъектомъ (разумомъ), если въ немъ разумъ узнаетъ свою собственную природу, то, очевидно, въ немъ нѣтъ ничего безусловнаго, нѣтъ бытія въ себѣ, истинно сущаго.

Эмпирики клянутся опытомъ и даже совершенно отрицаютъ разумъ съ его апріорными категоріями, но они тоже раціоналисты, только наивные и безсознательные. Вѣдь «опытъ» эмпириковъ это опытъ раціонализированный, онъ протекаетъ въ опредѣленныхъ рамкахъ, въ предѣлахъ того же условнаго противоположенія субъекта и объекта; въ этомъ опытѣ не можетъ быть чудесъ, тутъ мы встрѣчаемъ беззавѣтную вѣру въ закономѣрность, твердость природы. А почему не можетъ быть чудесъ, почему такая вѣра въ «закономѣрность»? Потому что эмпирики очень наивные люди, они не хотятъ признать, что ихъ Богъ все тотъ же законодательный разумъ, дающій гарантіи, что все будетъ въ опытѣ по закону и что чудесъ и всякихъ безчинствъ не будетъ. Они только по философскому недомыслію способны утверждать, что опытъ безъ руля и безъ вѣтрилъ есть ихъ послѣдняя инстанція.

Критицисты, такъ или иначе примыкающіе къ Канту, больше всѣхъ думали надъ гносеологической проблемой и выдумали много остроумнаго; они модернизировали и рафинировали раціонализмъ и довели его до крайней степени. Считаться теперь приходится главнымъ образомъ съ критицизмомъ, потому что старый раціонализмъ и новый эмпиризмъ не играютъ въ современной философіи почти никакой роли.

Критицизмъ всѣхъ видовъ и оттѣнковъ конструируетъ весь данный намъ міръ изъ разума и водворяетъ насъ навѣки въ царство идей и понятій: онъ насквозь идеалистиченъ. Критицизмъ упорно смѣшиваетъ сознаніе съ знаніемъ, съ субъектомъ (въ гносеологическомъ смыслѣ), съ разумомъ, и вмѣсто того, чтобы помѣщать бытіе въ сознаніи первичнымъ, цѣльнымъ и безпредѣльнымъ, помѣщаетъ его въ сознаніи раціонализированномъ, разсѣченномъ, условно ограниченномъ.

Раціонализмъ всѣхъ оттѣнковъ (т. е. и эмпиризмъ и критицизмъ) не можетъ рѣшить проблемы отношенія мышленія къ бытію и не въ состояніи построить такой гносеологической теоріи, при которой открылись бы двери для познанія бытія, реальнаго, сущаго. Раціонализмъ или пытается дедуцировать изъ разума, изъ понятій ученіе о бытіи, причемъ непозволительно логизируется бытіе, или совершенно упраздняетъ бытіе и приходитъ къ иллюзіонизму, или наивно принимаетъ за бытіе что-то кажущееся и условное. Изъ удушливой темницы раціонализма нужно выйти на свѣжій воздухъ, на просторъ живого бытія. А это возможно только въ томъ случаѣ, если есть *познаніе безъ раздвоенія на субъектъ и объектъ, познаніе, не дѣлающее своего предмета условнымъ и мертвымъ словомъ, познаніе, въ которомъ дано абсолютное тождество субъекта и объекта и въ которомъ, слѣдовательно, мы соприкасаемся съ истиннымъ существомъ міра* [1]). По принятой уже въ философіи терминологіи такой актъ познанія можетъ быть названъ мистическимъ въ противоположность раціоналистическому, за которымъ этимъ сохраняется лишь относительная научная правота. И слѣдуетъ какъ можно почаще повторять, что источникомъ метафизики является не только разумъ, *а и чувственность*, или чувственный, какъ бы сверхразумный разумъ.

Этотъ гносеологическій мистицизмъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ настоящій реализмъ, такъ какъ онъ приводитъ насъ въ непо-

---

[1]) Это ближе всего къ Шеллингу.

средственное соприкосновеніе съ реальнымъ бытіемъ, въ то время какъ раціонализмъ непремѣнно идеалистиченъ и приводитъ насъ въ связь только съ идеями. Защищаемая нами теорія познанія признаетъ трансцендентность всякаго бытія мышленію, раціонализированному сознанію и вмѣстѣ съ тѣмъ имманентность бытія сознанію первичному, неразсѣченному, живому. Поэтому съ нашей точки зрѣнія возможенъ трансцендентный, метафизическій опытъ, въ которомъ можетъ быть дано ничѣмъ неограниченное богатство бытія. Понятіе бытія вырабатывается изъ матеріаловъ, данныхъ въ непосредственномъ, живомъ, нераціонализированномъ сознаніи, и всякое бытіе оказывается индивидуальнымъ и живымъ т. е. конкретнымъ, одухотвореннымъ существомъ. Образцомъ всякаго бытія является мое «я», которое «я» мистически познаю безъ раздвоенія на субъектъ и объектъ, такъ какъ «я» не противополагаю себя своему «я», какъ субъектъ объекту, не превращаю это «я» въ обусловленное и мертвое. Матеріалы первичнаго, нераціонализированнаго «мистическаго» опыта могутъ быть обрабатываемы метафизическимъ разумомъ, который это дѣлаетъ безъ созданія условнаго объекта. И метафизическій разумъ формируетъ понятіе бытія, какъ субстанціи всегда индивидуальной, всегда живой, конкретно-одухотворенной.

Такимъ образомъ признается первенство бытія надъ мышленіемъ (т. е. реализмъ, а не идеализмъ) и разумъ не конструируетъ опыта (и бытія), а оказывается только инструментомъ, которымъ обрабатывается матеріалъ потусторонняго опыта. Это одна сторона, та, съ которой открываются двери для мистико-метафизическаго постиженія сущности міра. А съ другой стороны разумъ создаетъ міръ раціонализированнаго опыта, условный пространственно-временный міръ, съ которымъ имѣетъ дѣло наука и «практическая» жизнь. Но эти два міра не разорваны, трансцендентное въ извѣстномъ смыслѣ имманентно и связь эта въ глубинѣ человѣческихъ переживаній, въ которой, какъ въ центрѣ, переплетаются узлы двухъ міровъ: истиннаго метафизическаго и кажущагося эмпирическаго. «Я» себя сознаю и существомъ временно-пространственнымъ, относительнымъ, «сыномъ земли» и вмѣстѣ съ тѣмъ существомъ безусловнымъ, внѣвременнымъ и внѣпространственнымъ духомъ, «сыномъ неба».

Это—двойственность сознанія первичнаго, живого, неразсѣченнаго и сознанія вторичнаго, разсѣченнаго. И мы хотимъ возстановить живую цѣлостность духовно-плотскаго существа человѣка,

при которой онъ только и соприкасается «мірамъ инымъ». Только въ этой живой цѣлостности человѣкъ встрѣчаетъ и самого себя и другого человѣка и Бога живого. Это переходъ отъ отвлеченнаго, раціоналистическаго міровоззрѣнія къ міровоззрѣнію конкретному, чувственно-мистическому, которое возвращаетъ намъ вѣру въ одухотворенность міра, въ живую душу каждой травки, произрастающей въ мірѣ, въ реальность религіозной жизни былыхъ временъ. Смыслъ всемірной исторіи и индивидуальной человѣческой жизни можетъ быть понятъ только мистически, только какъ мистерія, а не раціоналистически, какъ пытается это сдѣлать ограниченная вѣра людей нашего времени. Виндельбандъ хотѣлъ увидѣть этотъ смыслъ въ торжествѣ раціональныхъ нормъ, торжествѣ трансцендентальнаго разума, логическаго, этическаго и эстетическаго. Но въ тяготѣніи его къ ирраціональному и индивидуальному, что составляетъ вторую половину его идеалистической системы, развиваемую Риккертомъ, Ласкомъ и др., чувствуется тоска по мистицизму и раскрывается вся несостоятельность его гносеологіи. Послѣдніе плоды критической философіи приводятъ къ кризису раціонализма, къ кризису всей европейской философіи. Идеализмъ не оправдалъ возлагавшихся на него надеждъ, онъ не соединялъ насъ съ глубинами бытія, а разобщалъ окончательно. И впереди виденъ только одинъ путь—отъ идеализма къ мистицизму. Мистицизмъ можетъ и долженъ имѣть свою теорію познанія и свою метафизику, хотя полнота мистическихъ переживаній, данныхъ намъ въ первоначальной, трансцендентной психологіи, достигается лишь въ религіи. Кромѣ научнаго, раціонально-условленнаго знанія, которое имѣетъ дѣло съ опытомъ вторичнымъ и не живымъ, есть еще иное высшее знаніе, вѣдѣніе, постиженіе, въ которомъ мы чувственно соединяемся съ бытіемъ, въ которомъ падаютъ условныя различія между «разумомъ» и «опытомъ», между «апріорнымъ» и «апостеріорнымъ», въ которомъ живой предметъ познанія не логизируетя, не обусловливается и не умерщвляется ratio (за эти преступленія критицисты и идеалисты прозвали его творческимъ). Это не вѣра, это знаніе и, думается намъ, этимъ путемъ можно построить метафизическое ученіе о бытіи, которое составитъ только одну сторону окончательнаго религіознаго вѣдѣнія. Такъ рисуется намъ переворотъ въ современной философіи, исходъ изъ болѣзненнаго кризиса идеализма, плода всей раціоналистической культуры.

Дуализмъ критическаго и генетическаго метода приводитъ

къ тому, что Видельбандъ не можетъ не только рѣшить, но даже поставить вопросъ о корняхъ, изъ которыхъ въ мірѣ можетъ вырасти истина, добро и красота. Нормы висятъ въ воздухѣ и не имѣютъ никакой бытійственной опоры, никакой почвы. Нормы эти обращаются къ землѣ съ цѣлымъ рядомъ повелѣній: мышленіе въ общеобязательной формѣ должно «стремиться къ достиженію своей цѣли—обладанію истиной, воля — къ своей цѣли быть доброй, чувство—къ своей цѣли—овладѣнію красотой» [1]).

Міръ ненормаленъ, въ немъ царитъ ложь, зло и уродство, въ немъ нѣтъ естественной логики, естественной этики, естественной эстетики. Но во имя чего живое мышленіе, живая воля, живое чувство будутъ осуществлять нормы, какая творчеслая сила будетъ нами двигать? Очевидно, въ природѣ человѣческой и въ природѣ міра должны быть задатки для творческаго осуществленія цѣнностей, очевидно, неизбѣженъ переходъ къ метафизикѣ, къ онтологіи, чтобы постигнуть и осмыслить тайную цѣль человѣка и міра. А эти отвлеченныя, мертвыя нормы мы очень подозрѣваемъ въ крѣпостническихъ тенденціяхъ, въ поползновеніи закрѣпить данный міръ, ограничить, а не освободить отъ него, не преобразить его. Психологія не въ силахъ рѣшить всѣхъ этихъ проблемъ, а телеологическій критицизмъ не имѣетъ инстанціи, къ которой можно было бы апеллировать.

Можно также многое возразить противъ Виндельбандовскаго нормативнаго пониманія логики, но это спеціальный вопросъ, который выходитъ изъ предѣловъ нашей темы. Укажу только, что чисто нормативное толкованіе законовъ логики приводитъ къ большому затрудненію, такъ какъ естественный процессъ мышленія оказывается нелогичнымъ или внѣлогичнымъ, а вѣдь безъ логическихъ основаній никакое мышленія невозможно. Вообще вся нормативная теорія познанія Виндельбанда и другихъ теологическихъ критицистовъ даетъ иллюзію кажущейся стройности и правдоподобности, въ дѣйствительности же есть извращеніе естественнаго мышленія и бьетъ мимо самой основной проблемы, переноситъ все въ иную, призрачную плоскость, а человѣческія существа оставляетъ на произволъ судьбы. Насъ можетъ удовлетворить только бытійственная философія, обращенная къ крови и плоти нашей.

---

[1]) Стр. 234.

Въ статьѣ о «Принципѣ морали» Виндельбандъ очень послѣдовательно вводитъ моральную проблему въ систему телеологическаго идеализма, и тутъ мы уже хотимъ не возражать противъ него, а кричать. Всѣ грѣхи стараго Канта унаслѣдованы его новѣйшимъ ученикомъ, но Кантъ оказался опошленнымъ, лишеннымъ таинственной своей антиномичности. Деспотическое самодержавіе моральнаго добра, мертваго закона не освѣщено и не освящено никакими потусторонними лучами. Слова Виндельбанда о морали недостойны философа; они въ существѣ своемъ сводятся къ ученію о повиновеніи, съ формальной стороны—долгу, съ матеріальной—нравамъ даннаго общества. «Этическая терминологія называетъ это велѣніе, выполненіе или невыполненіе котораго опредѣляетъ оцѣнку, долгомъ, и такимъ образомъ можно утверждать, что этическая оцѣнка была бы невозможна, если бы у насъ не было сознанія обязанностей, которыя должны быть исполнены. Это *сознаніе долга* есть принципъ въ томъ смыслѣ, что оно есть высшее условіе возможности нравственной жизни. *Содержаніе* этого долга можетъ быть различнымъ, смотря по обстоятельствамъ, народамъ и эпохамъ; но признаніе долга вообще есть само собой разумѣющееся, всякому очевидное основное условіе нравственной жизни. Человѣкъ, не признающій никакого велѣнія, отрицающій всякій долгъ, долженъ былъ бы самъ отказаться отъ всякой оцѣнки; и съ другой стороны мы признали бы такого человѣка абсолютно безнравственнымъ» [1]). Содержаніе же морали Виндельбандъ самымъ позитивнымъ образомъ беретъ изъ установившихся нравовъ даннаго общества и призываетъ къ повиновенію имъ.

Право, иногда хочется, чтобы философы перестали говорить о морали,—такъ много пошлостей они уже наговорили. Не будемъ критиковать самой морали Виндельбанда, это обыденная, буржуазная мораль,—мораль мѣщанскихъ нравовъ, очень недоброкачественная и съ точки зрѣнія соціально-политической, такъ какъ она служитъ силамъ консервирующимъ, враждебнымъ свободѣ. Но очень интересно и важно разобрать его конструкцію моральныхъ нормъ по аналогіи съ нормами логическими. Попытка установить нравственный *законъ*, нравственныя *нормы*, подобныя нормамъ логическимъ, основана на томъ предположеніи, что можно *раціонализировать* нравственныя переживанія, *логизировать* этику, но противъ этого-то мы больше всего и протестуемъ. Глубины такъ

[1]) Стр. 254.

называемой нравственной жизни, которыя часто бываютъ мало знакомы философамъ, по существу своему ирраціональны или внѣ-раціональны; моральной логики въ нихъ нѣтъ и быть не можетъ, тутъ все въ переживаніяхъ, въ опытѣ, въ горячихъ страстяхъ и желаніяхъ. И это ведетъ насъ не къ эмпирическому психологизму, а къ психологизму болѣе глубокому, трансцендентному. Виндельбандъ призналъ бы «абсолютно безнравственными», какъ отвергавшими «велѣнія долга», людей величайшаго нравственнаго опыта и нравственныхъ страданій. Личность Христа учитъ насъ мистическому сверхморализму, такъ какъ Спаситель не могъ видѣть спасенія въ нравственности, въ моральной законности, сколько бы ни пытались современные позитивные моралисты превратить религію Христа съ ея таинственной мистикой въ ученіе о моральныхъ добродѣтеляхъ. Въ мертвыя схемы нѣмецкихъ профессоровъ философіи все это не вмѣщается, да и вообще они малое, только малое могутъ вмѣстить...

Вѣдь понятія «законы», «нормы» насквозь раціональны, логичны, они примѣнимы только къ предметамъ раціонализированнымъ, имѣютъ мѣсто лишь въ той стихіи, надъ которой господствуетъ разумъ. Кантъ и кантіанцы и хотятъ свести нравственную жизнь къ подчиненію разуму, его закону. Практическій разумъ, все же разумъ, есть моральный законодатель, нормодатель. Что бы тамъ ни говорили критицисты, но это есть самое крайнее выраженіе раціонализма, при которомъ умерщвляется чувственная нравственная жизнь, отбрасывается всякій нравственный опытъ, а мораль превращается въ рѣшеніе ариѳметической задачи по извѣстнымъ правиламъ. Но то, что называютъ нравственными переживаніями, не имѣетъ ничего общаго съ раціональнымъ рѣшеніемъ заданныхъ звдачъ, съ логикой, законностью и нормальностью, тутъ все въ трагическомъ опытѣ, въ трансцендентной чувственности. Кантъ по крайней мѣрѣ признавалъ «радикальное зло» человѣческой природы, и это ограничивало его моральный раціонализмъ, но Виндельбандъ возвращается къ Сократу, забывая о своемъ ирраціональномъ, которое, повидимому, нельзя привести ни въ какую связь съ нормами.

И вотъ еще что слѣдуетъ отмѣтить. Слово *долгъ* можно употреблять въ двухъ различныхъ смыслахъ: въ формальномъ, гносеологическомъ, когда рѣчь идетъ о томъ, что должно быть, въ противоположность тому, что есть, и въ психологическомъ, когда рѣчь идетъ о такихъ переживаніяхъ, при которыхъ человѣкъ руко-

водствуется сознаніемъ долга, подчиняетъ себя нормѣ. Кантъ принялъ долгъ въ обоихъ смыслахъ и положилъ основаніе нормативной этикѣ. Но ученіе о моральномъ долгѣ, высушенномъ, безкровномъ, есть продуктъ раціоналистической культуры. Долгъ въ первомъ смыслѣ (гносеологическомъ) есть продуктъ раціонализаціи моральной проблемы, уподобленіе ея проблемѣ логической; долгъ же во второмъ смыслѣ (психологическомъ) есть продуктъ раціонализаціи всего человѣческаго существа, умерщвляющей переживанія, уподобленіе конкретнаго существа логической машинѣ. Чувственно-религіозныя эпохи не знаютъ долга и даже аскетизмъ не бываетъ въ эти эпохи такимъ безкровнымъ и унылымъ, а есть, быть можетъ, лишь одна изъ формъ оргійности. Моральная проблема ставится и рѣшается въ полнокровныхъ человѣческихъ сердцахъ, не вѣдающихъ нормъ и законовъ, а не въ раціональной пустотѣ, куда ее переносятъ Виндельбанды. Именно въ этой попыткѣ раціонализировать мораль, уподобить этическія нормы логическимъ особенно уязвима система телеологическаго идеализма: тутъ фикція трансцендентальнаго единства неизбѣжно разрывается, нормативный монизмъ падаетъ.

Виндельбандъ хочетъ укрѣпить автономность и суверенность морали, хочетъ моралью оправдывать все и вся, отдать насъ въ ея власть, въ то время, какъ сама мораль нуждается въ оправданіи, самыя «нормы» должны реабилитировать свою пошатнувшуюся репутацію. И это будетъ не такъ легко сдѣлать. Мораль вовсе не такъ несомнѣнна, какъ думаютъ критическіе идеалисты. Мы ищемъ санкціи высшей, чѣмъ моральная, санкціи религіозной. Кризисъ современнаго сознанія долженъ выразиться въ переходѣ отъ раціональной, нормативной морали къ сверхморальной и сверхраціональной мистикѣ. Вверхъ отъ морали есть только путь къ религіи.

Въ «Прелюдіяхъ» есть очеркъ философія религіи подъ названіемъ «Святыня» и статья «Sub specie aeternitatis», тоже о религіозныхъ переживаніяхъ. Виндельбандъ, конечно, признаетъ необходимость и важность религіи, онъ, по всей вѣроятности, самый благочестивый лютеранинъ — такъ полагается нѣмецкому профессору философіи и идеалисту, такова ужъ традиція, таковъ ужъ признакъ порядочности. Все вмѣщаетъ въ себя новѣйшая идеалистическая система, и религія вошла въ нее какъ будто бы цѣликомъ, но самаго главнаго, единственнаго главнаго въ ней нѣтъ. Виндельбандовское отношеніе къ религіи кажется непонятнымъ и отвратительнымъ въ странѣ Достоевскаго и Льва Толстого. Люди

новаго религіознаго сознанія всегда предпочтутъ бунтующаго атеиста-богоборца, увидятъ въ немъ несоизмѣримо большія религіозныя глубины, чѣмъ въ этой серединѣ, все себѣ ассимилирующей и все умерщвляющей.

Виндельбандъ пишетъ красиво, но паѳосъ его представляется намъ ложнымъ и дешевымъ, когда онъ говоритъ: «Это вѣчное, всезначимое, за что я хватаюсь, чтобъ найти себѣ твердую опору въ потокѣ времени—пусть люди зовутъ его, какъ хотятъ! Я приближаюсь къ нему, когда я въ серьезномъ размышленіи подчиняю свои мысли, строгой нормѣ и стараюсь понять ритмъ совершающагося, который, какъ пребывающее въ измѣненіи, есть самъ отраженіе величія вѣчности; я переживаю его, когда высшія блага человѣчества заставляютъ сильнѣе биться мое сердце, и, когда, торжествуя побѣду надъ всѣми моими желаніями, властно возстаетъ во мнѣ вѣчная заповѣдь; я наслаждаюсь имъ, когда я въ безстрастномъ созерцаніи впитываю въ себя чистую картину вещей какъ она должна являться всѣмъ. Всегда все сводится къ тому, что временное превращается для меня со внѣвременное, сущее въ долженствующее быть. Въ вѣчности мы убѣждены, когда изъ хаоса мнѣній мы спасаемся въ холодную ясность науки, когда страстный напоръ нашихъ желаній, замираетъ передъ могучимъ сознаніемъ нравственности, когда отрѣшившись отъ желаній, мы въ блаженномъ покоѣ склоняемъ утомленную пытливостью голову на лоно искусства» [1]). Религіозный паѳосъ Виндельбанда — влюбленность въ нормы, въ правила! О вкусахъ, конечно, не спорятъ, но все же это ужъ слишкомъ странный предметъ для религіозной влюбленности. Обоготвореніе нормъ есть скверный суррогатъ религіи. Нормы не заключаютъ въ себѣ религіозныхъ надеждъ, ихъ исключительная власть убиваетъ надежду на абсолютную полноту вѣчнаго бытія. Трансцендентальная иллюзорность ведетъ къ религіи небытія. Правда, въ статьѣ о «Святынѣ» Виндельбандъ говоритъ о трансцедентномъ, принимаетъ его во вниманіе при обсужденіи религіозной проблемы, но это какое-то странное недоразумѣніе. Виндельбандъ считаетъ нужнымъ все вмѣстить, да и боится слишкомъ ужъ радикальнаго отверженія бытія, все же онъ вѣрный лютеранинъ, и потому, забывая на минуту всю свою гносеологію, еще разъ ирраціональное бытіе вводитъ съ заднихъ дверей. Застарѣлая болѣзнь европейской мысли, болѣзнь

---

[1]) Стр. 310.

раціонализма, сколько бы не подлѣчивали ее «критическими» паллiативами, приводитъ къ окончательному кризису. Кризисъ этотъ, который ясно видимъ и въ книгѣ Виндельбанда, очень поучителенъ, но мы не можемъ и не должны ученически относиться къ нѣмецкой философіи этой упадочной эпохи. Трансцендентному психологизму принадлежитъ будущее. Мы очень и очень нуждаемся въ философской культурѣ, безъ философскаго знанія мы не рѣшимъ роковыхъ вопросовъ времени, но въ новыхъ русскихъ людяхъ есть вѣдь творческіе задатки, и не въ Виндельбандахъ, не въ нѣмецкомъ академическомъ идеализмѣ для насъ спасеніе.

К. Леонтьевъ — философъ реакціонной романтики [1])

„Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей входилъ на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пуническія войны, что геніальный красавецъ Александръ въ пернатомъ какомъ-нибудь шлемѣ переходилъ Граникъ и бился подъ Арбеллами, что апостолы проповѣдывали, мученики страдали, поэты пѣли, живописцы писали и рыцари блистали на турнирахъ *для того* только, чтобы французскій, нѣмецкій или русскій буржуа въ безобразной и комической своей одеждѣ благодушествовалъ бы „индивидуально" и „коллективно" на развалинахъ всего этого прошлаго величія"?..

„Надо *подморозить* хоть немного Россію, чтобъ она не „гнила"...

К. Леонтьевъ

I.

Бываютъ писатели съ невыразимо печальной судьбой, неузнанные, непонятые, никому не пригодившіеся, умирающіе въ духовномъ одиночествѣ, хотя по дарованіямъ, по уму, по оригинальности они стоятъ многими головами выше признанныхъ величинъ. Таковъ былъ Константинъ Леонтьевъ, самый крупный, единственный крупный мыслитель изъ консервативнаго лагеря, да и вообще одинъ изъ самыхъ блестящихъ и своеобразныхъ умовъ въ русской литературѣ. Катковъ былъ первымъ политическимъ публицистомъ консерватизма, тутъ онъ царилъ, но никогда онъ не былъ мыслителемъ, философомъ консерватизма. Катковъ — эмпирическій кон-

---

[1]) Напечатано въ „Вопросахъ жизни" 1904 г., Іюль.

серваторъ. Первымъ и единственнымъ философомъ консерватизма и, вѣрнѣе, даже не консерватизма, а реакціонерства, былъ К. Леонтьевъ [1])

Бѣдный Константинъ Леонтьевъ: его хуже чѣмъ не знаютъ, самые образованные люди смѣшиваютъ его со скучнымъ классикомъ Леонтьевымъ, соредакторомъ Каткова по «Русскому Вѣстнику». Вотъ ужъ иронія судьбы! К. Леонтьевъ мечталъ о политическомъ вліяніи, хотѣлъ играть роль въ качествѣ руководящаго реакціоннаго публициста, но въ этомъ онъ не позналъ самого себя. Дирижеромъ консервативной политики могъ быть Катковъ, трезвый, позитивный, умѣло нащупывавшій реальную почву подъ ногами, а не Леонтьевъ, романтикъ и мечтатель, проповѣдникъ изувѣрства во имя мистическихъ цѣлей, безумнаго реакціонерства, граничащаго съ таинственнымъ какимъ-то революціонерствомъ. К. Леонтьевъ не оставилъ примѣтнаго слѣда въ исторіи русской мысли и русскихъ духовныхъ алканій. Для прогрессивнаго лагеря со всѣми его фракціями онъ былъ абсолютно непріемлемъ и могъ вызывать только отвращеніе и негодованіе, консерваторы же видѣли только поверхность его идей, схожую съ катковщиной, и не понимали его мистической глубины, его безумной романтичности.

Но люди нашего склада, должны задуматься надъ Леонтьевымъ, надъ печальной судьбой его. К. Леонтьевъ — страшный писатель, страшный для всего историческаго христіанства, страшный и соблазнительный для многихъ романтиковъ и мистиковъ. Этотъ одинокій, почти никому неизвѣстный русскій человѣкъ во многомъ предвосхитилъ Ницше. Онъ уже приближался къ безднѣ апокалиптическихъ настроеній, которыми сейчасъ больны многіе изъ насъ, и въ христіанствѣ онъ пытался открыть черты мрачнаго сатанизма, до того родного его больному духу. Леонтьевъ очень сложный писатель, глубоко противорѣчивый, и не слѣдуетъ каждое слово его понимать слишкомъ просто и буквально.

Въ мрачной и аристократической душѣ Леонтьева горѣла эстетическая ненависть къ демократіи, къ мѣщанской серединѣ, къ идеаламъ всеобщаго благополучія. Это была сильнѣйшая страсть его жизни и она не сдерживалась никакими моральными прегра-

---

[1]) Въ славянофильскомъ лагерѣ были выдающіеся мыслители, какъ, напр. Хомяковъ, но старые славянофилы только на половину консерваторы и во всякомъ случаѣ не реакціонеры. Эпигоны же ихъ ничтожны и жалки.

дами, такъ какъ онъ брезгливо отрицалъ всякую мораль и считалъ все дозволеннымъ во имя высшихъ мистическихъ цѣлей. Была у Леонтьева еще положительная страсть къ красотѣ жизни, къ таинственной ея прелести, быть можетъ, была жажда полноты жизни. За своеобразнымъ, дерзновеннымъ и жестокимъ, притворно-холоднымъ стилемъ его писаній чувствуется страстная, огненная натура, трагически-раздвоенная, пережившая тяжкій опытъ гипнотической власти аскетическаго христіанства. Человѣкъ сильныхъ плотскихъ страстей и жажды мощной жизни влечется иногда непостижимо, таинственно къ полюсу противоположному, къ красотѣ монашества. Эстетическая ненависть къ демократіи и мѣщанскому благополучію, къ гедонистической культурѣ, и мистическое влеченіе къ мрачному монашеству довели Леонтьева до романтической влюбленности въ прошлыя историческія эпохи, до мистическаго реакціонерства. Онъ не выносилъ умѣренности и середины и дошелъ до самаго крайняго изувѣрства, сдѣлался проповѣдникомъ насилія, гнета, кнута и висѣлицы. Но въ страшныхъ и отвратительныхъ словахъ Леонтьева чувствуется не реальный реакціонный политикъ-катковецъ, а безумный мечтатель, несчастный романтикъ, затерянный и погибающій въ чуждой для него эпохѣ.

Мы не придаемъ значенія реалистическимъ увѣреніямъ Леонтьева. Человѣкъ этотъ полагалъ смыслъ всемірной исторіи въ причудливомъ развитіи немногихъ избранниковъ во имя таинственныхъ мистическихъ цѣлей. Только въ этомъ аристократическомъ цвѣтеніи онъ видѣлъ красу жизни и страдалъ безумно отъ сознанія, что «либерально-эгалитарный прогрессъ» уноситъ человѣчество въ противоположную сторону, къ царству мѣщанства, вызывающаго въ немъ брезгливость и отвращеніе эстета и аристократа, романтика и мистика. Какъ за соломинку, схватился онъ за Россію, за славянство, видѣлъ тутъ послѣднее свое упованіе, почти умирающую надежду спасти дорогой для него смыслъ міровой жизни. На Европу надежды нѣтъ, она должна дойти до послѣднихъ крайностей соціализма и анархизма (Леонтьеву это даже нравилось, какъ и всякая крайность), но черезъ Россію можно еще спасти міръ, а для этого нужно заморозить ее, остановить либерально-эгалитарный «прогрессъ», хотя бы цѣной величайшихъ жертвъ, хотя бы самымъ мрачнымъ насиліемъ.

И К. Леонтьевъ ищетъ спасенія въ византизмѣ. «Византизмъ далъ намъ всю силу нашу въ борьбѣ съ Польшей, со шведами, съ Франціей и Турціей. Подъ его знаменемъ, если мы будемъ

вѣрны, мы, конечно, будемъ въ силахъ выдержать натискъ и цѣлой интернаціональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмѣлилась когда-нибудь и намъ предписать гниль и смрадъ своихъ новыхъ законовъ о мелкомъ земномъ всеблаженствѣ, о земной радикальной всепошлости»! [1]) «Идея всечеловѣческаго блага, религія всеобщей пользы, — самая холодная, прозаическая и вдобавокъ самая невѣроятная, неосновательная изъ всѣхъ религій» [2]). Приведу еще рядъ мѣстъ для общей характеристики Леонтьева.

«Какое дѣло честной, исторической, реальной наукѣ до неудобствъ, до потребностей, до деспотизма, до страданій? Къ чему эти не научныя сантиментальности, столь выдохшіяся въ наше время, столь прозаическія вдобавокъ, столь бездарныя? Что мнѣ за дѣло въ подобномъ вопросѣ до самыхъ стоновъ человѣчества» [3]). Леонтьевъ до страсти любилъ носить маску жестокости и надморальности.

«А страданія? Страданія сопровождаютъ одинаково и процессъ роста и развитія и процессъ разложенія... Все болитъ у древа жизни людской»... [4]) «Это все лишь орудія смѣшенія,— говоритъ онъ о современной передовой культурѣ,—это исполинская толчея, всѣхъ и все толкущая въ одной ступѣ псевдо-гуманной пошлости и прозы; все это сложный алгебраическій пріемъ, стремящійся привести всѣхъ и все къ одному знаменателю. Пріемы эгалитарнаго прогресса сложны, цѣль груба, проста по мысли, по идеалу, по вліянію и т. п. Цѣль всего—средній человѣкъ, буржуа, спокойный среди милліоновъ точно такихъ же среднихъ людей, тоже покойныхъ [5]). «Прогрессивныя идеи грубы, просты и всякому доступны. Идеи эти казались умными и глубокими, пока были достояніемъ немногихъ избранныхъ умовъ. Люди высокаго ума облагораживали ихъ своими блестящими дарованіями; сами же идеи по сущности своей не только ошибочны, онѣ, говорю я, грубы и противны. Благоденствіе земное вздоръ и невозможность; царство равномѣрной и всеобщей человѣческой правды на землѣ— вздоръ и даже обидная неправда, обида лучшимъ. Божественная истина Евангелія земной правды не обѣщала, свободы юридиче-

[1]) См. К. Леонтьевъ: „Востокъ, Россія и Славянство", т. I, ст. 98.
[2]) Тамъ же, ст. 105.
[3]) Т. I, ст. 145.
[4]) Т. I, ст. 146.
[5]) Т. I, ст. 164.

ской не проповѣдывала, а только нравственную, духовную свободу. доступную и въ цѣпяхъ. Мученики за вѣру были при туркахъ; при бельгійской конституціи едва ли будутъ и преподобные» [1]). Такимъ рѣжущимъ, дерзкимъ и крайнимъ стилемъ мало кто писалъ. За каждымъ словомъ клокочетъ болѣзненная ненависть къ современной культурѣ. романтическая страсть къ былому. «Свернувши круто съ пути эмансипаціи общества и лицъ, мы вступили на путь эмансипаціи мысли». «Пора положить предѣлъ развитію мѣщански-либеральнаго прогресса! Кто въ силахъ это сдѣлать, тотъ будетъ правъ и передъ судомъ исторіи» [2]). «Ошибки, и пороки, и глупость, и незнаніе—однимъ словомъ все, что считается худымъ, приноситъ плоды и способствуетъ невольному достиженію той или другой таинственной и не нами предназначенной цѣли» [3]). «Стыдно было бы за человѣчество, если бы этотъ подлый идеалъ всеобщей пользы, мелочнаго труда и позорной прозы восторжествовалъ бы навѣки!»... [4]) «Глупо такъ слѣпо вѣрить, какъ вѣритъ нынче большинство людей, по-европейски воспитанныхъ, въ нѣчто невозможное. въ конечное царство правды и блага на землѣ, въ мѣщанскій и рабочій строй и безличный земной рай, освѣщенный электрическими солнцами и разговаривающій посредствомъ телефоновъ отъ Камчатки до мыса Доброй Надежды... Глупо и стыдно, даже людямъ, уважающимъ реализмъ, вѣрить въ такую нереализуемую вещь, какъ счастье человѣчества, даже и приблизительно... Смѣшно. отвергая всякую положительную, ограничивающую насъ мистическую ортодоксію, считая всякую подобную вѣру удѣломъ наивности и отсталости, поклоняться ортодоксіи прогресса, кумиру поступательнаго движенія»... [5]) «Смѣсь страха и любви—вотъ чѣмъ должны жить человѣческія общества, если они жить хотятъ... Смѣсь любви и страха въ сердцахъ... Священный ужасъ передъ извѣстными идеальными предѣлами: любящій страхъ передъ нѣкоторыми лицами; чувство искреннее, а не притворное, только для политики; благоговѣніе, при видѣ даже одномъ, иныхъ вещественныхъ предметовъ... [6]) «Какъ я, русскій человѣкъ, могу понять, скажите, что сапожнику повиноваться легче, чѣмъ жрецу или воину, жре-

[1]) Т. I, ст. 265.
[2]) Т. I, ст. 283.
[3]) Т. I, ст. 294.
[4]) Т. I, ст. 300.
[5]) Т. II, ст. 38.
[6]) Т. II, ст. 39.

цомъ благословленному?» [1]). А вотъ слова, роднящія Леонтьева съ Ницше, котораго онъ не зналъ, а лишь предвосхищалъ: «Для того, кто не считаетъ блаженство и абсолютную правду назначеніемъ человѣчества на землѣ, нѣтъ ничего ужаснаго въ мысли, что милліоны русскихъ людей должны были прожить цѣлые вѣка подъ давленіемъ трехъ атмосферъ—чиновничьей, помѣщичьей и церковной, хотя бы для того, чтобы Пушкинъ могъ написать Онѣгина и Годунова, чтобы построили Кремль и его соборы, чтобъ Суворовъ и Кутузовъ могли одержать свои національныя побѣды... Ибо слава... ибо военная слава..., да, военная слава царства и народа, его искусство и поэзія—факты; это реальныя явленія дѣйствительной природы; это цѣли достижимыя и, вмѣстѣ съ тѣмъ, высокія. А то безбожно-праведное и плоско-блаженное человѣчество, къ которому вы исподволь и съ разными современными ужимками хотите стремиться, такое человѣчество было бы гадко, если бы оно было возможно»... [2]) «Именно эстетику-то приличествуетъ во времена неподвижности быть за движеніе, во времена распущенности за строгость; художнику прилично было быть либераломъ при господствѣ рабства; ему слѣдуетъ быть аристократомъ по тенденціи при демагогіи, немножко libre penseur при лицемѣрномъ ханжествѣ, набожнымъ при безбожіи»... [3]) Это страшно характерный для Леонтьева рецептъ, онъ тутъ выдаетъ себя, но, къ сожалѣнію, какъ мы увидимъ ниже, самъ не всегда слѣдовалъ эстетическому императиву. Приведу еще нѣкоторыя характерныя мѣста: «Культура съ *прежнимъ зломъ* дала міру такое обиліе великихъ умовъ... Культура же новая, *очищенная*—въ области мысли даетъ намъ или безспорно бездарныхъ Бюхнеровъ или Гартмановъ даровитыхъ, но отрицающихъ дѣйствительную благотворность прогресса»... [4]). «Въ трудныя и опасныя минуты исторической жизни общество всегда простираетъ руки не къ ораторамъ или журналистамъ, не къ педагогамъ или законникамъ, а къ людямъ силы, къ людямъ, повелѣвать умѣющимъ, принуждать дерзающимъ!» [5]) У Леонтьева былъ эстетическій культъ насилія, и само христіанство, какъ я постараюсь показать, онъ умудрялся истолковывать, какъ религію мрачнаго насилія, страха, а не любви. «Европейская мысль покло-

[1]) Т. II, ст. 45.
[2]) Т. II, ст. 50.
[3]) Т. II, ст. 56.
[4]) Т. II, ст. 70.
[5]) Т. II, ст. 81.

няется человѣку потому только, что онъ человѣкъ. Поклоняться она хочетъ на за то, что онъ герой или пророкъ, царь или геній. Нѣтъ, она поклоняется не такому особому и высокому развитію личности, а просто индивидуальности всякаго человѣка и всякую личность желаетъ сдѣлать счастливой, равноправной, покойной, надменно-чистой и свободной въ предѣлахъ извѣстной морали. Это-то исканіе всечеловѣческой равноправности и всечеловѣческой правды, исходящей не отъ положительнаго вѣроисповѣданія, а отъ того, что философы зовутъ личной, автономной нравственностью, это-то и есть ядъ, самый тонкій и самый могучій изъ всѣхъ столь разнородныхъ заразъ, разлагающихъ постепеннымъ дѣйствіемъ своимъ всѣ европейскія общества» [1]). Это уже полное отрицаніе морали, столь характерное для Леонтьева. «И тутъ царство этой правды! И тутъ личность, личность, личность!.. И тутъ свобода!.. И тутъ европейскій индивидуализмъ, столь убійственный для настоящей индивидуальности, т. е. для исключительнаго, обособленнаго, сильнаго и выразительнаго развитія характеровъ! И тутъ автономическая, самоопредѣляющаяся мораль, гордая и въ то же время мелкая, фарисейская «честность» [2]). «Для пониманія поэзіи нужна особаго рода временная лѣнь, не то веселая, не то тоскующая, а мы теперь стыдимся всякой, даже и самой поэтической лѣни» [3]). «Большая противу прежняго свобода привела личность только къ большей безцвѣтности и ничтожеству... изъ которыхъ она выходитъ лишь въ тѣ минуты, когда жизнь хоть сколько нибудь возвращается къ старому» [4]). «Соціалисты вездѣ вашъ умѣренный либерализмъ презираютъ... французскіе соціалисты и вообще крайніе радикалы презираютъ всѣхъ этихъ Эм. Жирарденовъ, Тьеровъ и Жюль Фавровъ... И они правы въ своемъ презрѣніи... И какъ бы не враждовали эти люди противъ настоящихъ охранителей или противъ формъ и пріемовъ охраненія, имъ неблагопріятнаго, но всѣ существенныя стороны охранительныхъ ученій имъ самимъ понадобятся. Имъ нуженъ будетъ страхъ, нужна будетъ дисциплина; имъ понадобятся преданія покорности, привычка къ повиновенію; народы, удачно экономическую жизнь свою пересоздавшіе, но ничѣмъ на землѣ все-таки неудовлетворимые, воспылаютъ тогда

[1]) Т. II, ст. 93.
[2]) Т, II, ст. 95.
[3]) Т. II, ст. 144.
[4]) Т. II, ст. 154.

новымъ жаромъ къ мистическимъ ученiямъ» [1]... «Съ одной стороны, я уважаю барство; съ другой, люблю наивность и даже грубость мужика. Графъ Вронскiй или Онѣгинъ, съ одной стороны, а солдатъ Каратаевъ и кто?.. ну, хоть бирюкъ Тургенева для меня лучше того «средняго» мѣщанскаго типа, къ которому прогрессъ теперь сводитъ мало-по-малу всѣхъ и сверху и снизу, и маркиза и пастуха [2]). «Для развитiя великихъ и сильныхъ характеровъ необходимы великiя общественныя несправедливости, т. е. сословное давленiе, деспотизмъ, опасности, сильныя страсти, предразсудки, суевѣрiя, фанатизмъ и т. д., однимъ словомъ все то, противъ чего борется XIX вѣкъ» [3]). «Всѣ истинные поэты и художники въ душѣ любили дворянство, высшiй свѣтъ двора, военное геройство и т. п.» [4]). «Все изящное, глубокое, выдающееся чѣмъ-нибудь, и наивное, и утонченное, и первобытное, и капризно-развитное и блестящее, и дикое, одинаково отходитъ, отступаетъ передъ твердымъ напоромъ этихъ сѣрыхъ людей. Но зачѣмъ же обнаруживать по этому поводу холопскую радость?» [5]). «Нѣтъ, я въ правѣ презирать такое блѣдное и недостойное человѣчество, — безъ пороковъ, правда, но и безъ добродѣтелей, — и не хочу ни шагу сдѣлать для подобнаго прогресса!.. И даже больше: если у меня нѣтъ власти, я буду страстно мечтать о поруганiи идеала всеобщаго равенства и всеобщаго безумнаго движенiя; я буду разрушать такой порядокъ, если власть имѣю, ибо я слишкомъ люблю человѣчество, чтобъ желать ему такую спокойную, быть можетъ, но пошлую и унизительную будущность» [6]).

Я сдѣлалъ такъ много выписокъ, потому что Леонтьева у насъ совсѣмъ не знаютъ, хотѣлось хоть немного познакомить съ нимъ. Видно, что это былъ крупный человѣкъ и выдающiйся писатель, оригинальный, доводившiй все до послѣдняго предѣла. Его страстныя мысли полны для насъ глубокаго значенiя, темы его могутъ и для насъ оказаться роковыми. За писанiеми Леонтьева чувствуется глубокая мука и безмѣрная тоска. Не нашелъ онъ для себя радости, и страданiя его вылились въ злобной проповѣди насилiя и изувѣрства. Странное, таинственное у него лицо.

[1]) Т. II, ст. 157.
[2]) Т. II, ст. 213.
[3]) Т. II, ст. 215.
[4]) Т. II, ст. 216.
[5]) Т. II, ст. 219.
[6]) Т. II, ст. 382.

Эстетъ, имморалистъ, революціонеръ по темпераменту, гордый аристократъ духа, плѣненный красотой могучей жизни, предвосхитившій во многомъ Ницше, романтически влюбленный въ силу былыхъ историческихъ эпохъ, тяготѣющій къ еще невѣдомой, таинственной мистикѣ, и — проповѣдникъ монашескаго, строго традиціоннаго православнаго христіанства, защитникъ деспотизма полицейскаго государства. Тутъ какая-то иронія судьбы! Леонтьевъ хотѣлъ спастись отъ пошлости, безвкусія, середины, мѣщанства, дурного запаха прогресса и попалъ въ мѣсто нестерпимо-смрадное, въ которомъ нѣтъ ничего творческаго и оригинальнаго и красота оскверняется на каждомъ шагу. И былъ онъ жестоко наказанъ. Никто не пожелалъ слушать проповѣдника «самодержавія, православія и народности», порядочные люди затыкали носъ, носъ раньше ушей. Реакціонные единомышленники Леонтьева ничего не могли понять, имъ видна была только казенная сторона его міросозерцанія, и пользовались они ею для своихъ грязныхъ дѣлъ. Но Леонтьевъ мало полезенъ для реальныхъ, позитивныхъ цѣлей реакціонной политики. Это былъ глубоко индивидуальный мыслитель, оторванный отъ большого историческаго пути, предчувствовавшій многое слишкомъ рано, и роковая связь его съ реакціонной политикой была въ высшемъ смыслѣ для него случайной, глубоко трагичной. Жажда его была вѣчной и вмѣстѣ съ тѣмъ новой, въ сознаніи его загоралось что-то прекрасное и въ послѣднемъ счетѣ справедливое, а на большомъ историческомъ пути своей родины пракитчески онъ подмораживалъ гниль, барахтался въ смрадной помойной ямѣ. Присмотримся ближе, какія теоріи строилъ Леонтьевъ, чтобы оправдать свою ненависть къ либерально-эгалитарному прогрессу и отстоять дорогой для него мистическій смыслъ всемірной исторіи, построить храмъ аристократическій и эстетическій.

- -

Леонтьевъ,—романтикъ и мистикъ въ корнѣ своемъ, выступаетъ въ роли защитника своеобразнаго соціологическаго реализма и даже натурализма. Онъ сторонникъ органической теоріи общества и набрасываетъ оригинальную теорію развитія (не безъ вліянія гораздо менѣе даровитаго Данилевскаго). Въ вопросѣ объ органическомъ развитіи обществъ мы постоянно встрѣчаемъ у Леонтьева ультра-реалистическіе и ультра-позитивные аргументы, нѣсколько странные для мистика, но привычные для людей иного направленія. Эта органическая теорія развитія сводится къ слѣ-

дующему: «Постепенное восхожденіе отъ простѣйшаго къ сложнѣйшему, постепенная индивидуализація, обособленіе, съ одной стороны, отъ окружающаго міра, а съ другой—отъ сходныхъ и родственныхъ организмовъ, отъ всѣхъ сходныхъ и родственныхъ явленій. Постепенный ходъ отъ безцвѣтности, отъ простоты къ оригинальности и сложности. Постепенное осложненіе элементовъ составныхъ, увеличеніе богатства внутренняго и въ то же время постепенное укрѣпленіе единства. Такъ что высшая точка развитія не только въ органическихъ тѣлахъ, но и вообще въ органическихъ явленіяхъ, есть высшая степень сложности, объединенная нѣкіимъ внутреннимъ деспотическимъ единствомъ» [1]). Государственные организмы проходятъ три періода: 1) «первичной простоты; 2) цвѣтущей сложности, и 3) вторичнаго смѣсительнаго упрощенія» [2]). Все это понадобилось для вывода: «эгалитарно-либеральный процессъ есть антитеза процессу развитія» [3]). Современная Европейская культура съ торжествомъ свободы и равенства, по Леонтьеву, есть «вторичное смѣсительное упрощеніе», т. е. разложеніе, упадокъ, дряхлость. По роковымъ, незыблемымъ органическимъ законамъ всякая нація, всякое государство разлагается и умираетъ. И разложеніе наступаетъ тогда, когда начинается «смѣсительное упрощеніе», когда либерально-эгалитарный прогрессъ разрушаетъ неравенство и разнообразіе. «Цвѣтущая сложность» есть величайшее неравенство положеній, величайшее разнообразіе частей, сдерживаемое деспотическимъ единствомъ.

Теорія Леонтьева есть разновидность органической теоріи общества и вмѣстѣ съ тѣмъ историческій фатализмъ. Подобно позитивистамъ, онъ не признаетъ прогресса, а только развитіе, эволюцію. Онъ гордится своимъ объективнымъ, безсердечнымъ, жесткимъ реализмомъ и подозрительно много говоритъ о своей научности, о натуралистическомъ своемъ отношеніи къ человѣческимъ обществамъ, къ государственнымъ организмамъ. У Леонтьева нѣтъ и тѣни научнаго реализма и страстная натура его менѣе всего была способна къ объективности, да и подготовки у него не было надлежащей для научно-соціологическихъ изслѣдованій. Ему нужно было во что бы то ни стало отстранить ненавистную идею всеобщаго благоденствія, торжества правды и сча-

---

[1]) Т. I, ст. 137.
[2]) Т. I, ст. 143.
[3]) Т. I, ст. 144.

стья на землѣ путемъ освободительнаго и уравнивающаго прогресса. Во имя этой субъективной, страстной, совсѣмъ не реальной и не научной цѣли онъ и схватился за совершенно несостоятельную органическую теорію развитія и умиранія націй и государствъ. Кромѣ натуралистической соціологіи у Леонтьева была еще мистическая философія исторіи; служили онѣ одной и той же цѣли, но совершенно не были между собой связаны.

О философіи исторіи этой мы будемъ говорить въ связи съ его пониманіемъ христіанства. Опровергать органически-натуралистическое пониманіе обществъ, націй и государствъ нѣтъ охоты, настолько уже признана несостоятельность всѣхъ этихъ попытокъ въ современной соціологической методологіи [1]). Прежде всего нужно считать твердо установленнымъ, что натуралистическій методъ непримѣнимъ къ общественнымъ наукамъ, онъ приводитъ лишь къ совершенно фиктивнымъ аналогіямъ. Жизнь обществъ не есть жизнь органическая въ біологическомъ смыслѣ этого слова и понятіе смерти отъ старости можетъ быть примѣнено къ нимъ лишь въ переносномъ и условномъ смыслѣ. Но что обнаруживаетъ полнѣйшую наивность и некритичность Леонтьева, такъ это его вѣра въ органическіе законы историческаго развитія. Нелѣпость и противорѣчивость самого понятія «историческаго закона», «закона развитія» достаточно теперь обнаружена Риккертомъ и цѣлымъ рядомъ гносеологовъ и методологовъ общественной и исторической науки. Индивидуальное своеобразіе всякаго развитія, всякой «исторіи» не допускаетъ установленія закономѣрности для конкретнаго хода жизни. Настаивать на неумолимомъ ходѣ якобы органическаго развитія обществъ болѣе приличествовало бы дарвинисту или экономическому матеріалисту, чѣмъ Леонтьеву [2]). Какъ это умудрился онъ соединить историческій фатализмъ, увѣренность въ *натуралистически* неизбѣжной гибели національныхъ культуръ на извѣстномъ году жизни, съ христіанской мистикой? Тутъ страстная воля

[1]) Во II главѣ „Личность и общество“ моей книги „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи“ я подвергъ критикѣ органическую теорію общества. Къ ней я отсылаю, такъ какъ и сейчасъ вполнѣ раздѣляю приводимые тамъ соціологическіе аргументы.

[2]) На зло человѣколюбцамъ Леонтьевъ говоритъ: „У идей нѣтъ гуманнаго сердца. Идеи неумолимы и жестоки, ибо онѣ суть ничто иное, какъ ясно или смутно сознанные законы природы и исторіи“. Т. I, ст. 25. Такія путанныя утвержденія возможны лишь въ устахъ самыхъ наивныхъ матеріалистовъ и позитивистовъ.

ослѣпляла его разумъ. У Леонтьева совершенно отсутствуетъ идея *свободы*, къ которой приводитъ насъ и религія, и философія, и наука. Ненависть его къ демократической свободѣ доходила до того, что онъ соединилъ мрачныя апокалиптическія предсказанія съ чисто натуралистической апологіей смерти націй и государствъ.

Между тѣмъ какъ реальная общественная наука нашихъ дней смиряется передъ философскимъ и религіознымъ ученіемъ о свободѣ, видитъ природу общества въ психическомъ взаимодѣйствіи индивидуальностей и интимную сущность историческаго процесса въ свободномъ творчествѣ человѣчества. Поэтому наука отказывается отъ историческихъ предсказаній и тайну будущаго отдаетъ въ вѣдѣніе религіозной свободы.

Въ тѣсной связи съ ученіемъ Леонтьева объ органическомъ развитіи стоитъ его теорія національныхъ типовъ и національной миссіи Россіи. Всѣ націи Европы, всѣ культуры Запада подошли къ страшному предѣлу, вступили на путь органическаго разложенія и смерти, «цвѣтущая сложность» для нихъ въ прошломъ, въ эпохѣ Возрожденія и т. п. Тамъ, въ Европѣ, все загубилъ уравнивающій и дезорганизующій прогрессъ демократіи. Въ западной культурѣ XIX вѣка Леонтьевъ уважаетъ только пессимизмъ, только Шопенгауэра и Гартмана, которые честно возстали противъ иллюзій «прогресса», противъ эвдемонистическихъ упованій. Разцвѣтъ культуры,—«цвѣтущая сложность», возможенъ лишь для Россіи, для славянства, объединеннаго не либерально-демократическими, разлагающими принципами, а византійскими, организующими. Такимъ образомъ на Россію возлагается великая миссія быть оплотомъ мірового охраненія отъ страшной гибели, всеобщаго разложенія, смерти всѣхъ государственныхъ организмовъ. Но миссія будетъ лишь тогда выполнена, если Россія создастъ совершенно своеобразную культуру, отличную отъ западно-европейской. Основами для такой оригинальной культуры Леонтьевъ считалъ не великія свойства русскаго національнаго духа, а византійское самодержавіе и византійское же православіе. Вотъ уже поистинѣ гора родила мышь!

У Леонтьева была очень сложная и раздробленная душа и между частями ея было также мало связи, какъ и между частями его міровоззрѣнія. «Цвѣтущую сложность», разнообразіе культуры, красоту, силу и индивидуальность Леонтьевъ любилъ, какъ язычникъ, какъ эллинъ, а темныя стихіи его природы тянули къ мрачному византійству, къ монашескому аскетизму, къ самодержавію

и православію. Зачѣмъ Леонтьеву нужна цвѣтущая культура, къ чему красивая сложность и разнообразіе, во имя чего этотъ культъ сильныхъ индивидуальностей, которыя губитъ современный «индивидуализмъ»? Религія Леонтьева всего этого не оправдываетъ, она проповѣдуетъ личное спасеніе и путемъ къ нему считаетъ идеалъ монашества, по существу своему враждебный культурѣ и этой языческой любви къ красотѣ жизни. Леонтьевъ послушничествовалъ на Аѳонѣ и подъ конецъ жизни былъ монахомъ, спасался отъ ницшеанства, которое было въ его крови независимо отъ Ницше. Это былъ трагическій человѣкъ, раздвоенный до предѣльныхъ крайностей и въ этомъ онъ намъ близокъ и интересенъ.

Леонтьевъ не могъ осмыслить для себя всемірной исторіи, вѣрнѣе, она имѣла для него два призрачныхъ смысла. То онъ понималъ міровой процессъ натуралистически, то мистически. Онъ поклонялся силѣ, красотѣ, героизму, индивидуальному цвѣту жизни, и, на ряду съ этимъ смирялся передъ монашескимъ христіанствомъ. Его пугалъ ужасъ конца, предѣла и онъ хватался за византійскую гниль въ порывѣ отчаянія, изъ надлома, изъ духа противорѣчія кому-то и чему-то... Въ чемъ же гарантія, что Россія выполнитъ свою миссію, создастъ особенную культуру, не подвергнется европеизаціи, «либерально-эгалитарному» разложенію? Оригинальное творчество требуетъ презираемой Леонтьевымъ свободы, а этотъ несчастный человѣкъ дошелъ до того, что возложилъ надежду свою, надежду отчаянія, на хорошо организованную полицію, на физическое насиліе, къ которому питалъ какую-то извращенную страсть.

Что смыслъ прогресса, либеральнаго и эгалитарнаго, можно понимать не эвдемонистически, что смыслъ этотъ можно видѣть въ метафизическомъ освобожденіи, трансцендентномъ въ своихъ предѣльныхъ перспективахъ, а не въ мѣщанскомъ благополучіи и благоустройствѣ, объ этомъ Леонтьевъ и не подозрѣвалъ. Его реакціонный пессимизмъ есть только обратная сторона эвдемонизма, прогрессивнаго оптимизма съ этой пошлой вѣрой въ окончательное торжество безтрагичнаго счастья и блага на землѣ. Но можно вѣдь и совсѣмъ выйти изъ этого круга, стать по ту сторону эвдемонистическаго оптимизма и пессимизма, выше, постигнуть міровой и историческій процессъ въ его мистическихъ цѣляхъ. И тогда нелѣпымъ покажется тотъ выводъ, что нужно остановить прогрессъ, потому что счастье на землѣ все равно не будетъ и всякое благополучіе пошло и низменно.

Въ своемъ натуралистическомъ рвеніи, въ своемъ притворномъ и несоблазнительномъ реализмѣ Леонтьевъ отрицаетъ всякія *цѣнности*, всякую телеологію. Высшимъ критеріемъ для него какъ будто бы является развитое разнообразіе общественнаго организма, онъ дорожитъ индивидуальностью какого-то фиктивнаго цѣлаго, а не живой человѣческой индивидуальностью. Это поклоненіе Левіаѳану не заключаетъ въ себѣ никакой мистики и есть самое грубое реалистическое суевѣріе, которое мы встрѣчаемъ у всѣхъ позитивныхъ государственниковъ и позитивныхъ сторонниковъ органической теоріи общества. Что же было съ мистикой, съ христіанствомъ Леонтьева, пока онъ такъ неудачно притворялся реалистомъ и создавалъ себѣ кумира изъ государственнаго организма? Очень интересно разобраться въ Леонтьевскомъ толкованіи христіанства и его попыткахъ связать религію Христа, всю Его мистику съ реакціонной человѣконенавистнической политикой. Это захватывающая, огромная по своему значенію тема и съ рѣшеніемъ ея связана судьба христіанства въ будущей человѣческой исторіи.

Для Леонтьева христіанство не есть религія любви и радостной вѣсти, а мрачная религія страха и насилія. Больше всего онъ дорожилъ въ христіанствѣ пессимистическими предсказаніями о будущемъ земли, о невозможности на ней царства Божьяго. Какъ это ни странно, но христіанина Леонтьева притягивало болѣе всего къ себѣ ученіе о злѣ, о безбожномъ и антихристскомъ началѣ, заключенное въ религіи Христа. И Леонтьева я рѣшаюсь назвать сатанистомъ, надѣвшимъ на себя христіанское обличіе. Его религіозный паѳосъ былъ направленъ на апокалиптическія предсказанія объ оскудѣніи любви, о смерти міра и страшномъ судѣ. Его радовало это мрачное будущее и не привлекала другая, положительная сторона предсказаній: о воскресеніи, объ окончательной побѣдѣ Христа, о «новомъ небѣ и новой землѣ». Въ раздвоенной и извращенной природѣ Леонтьева заложенъ былъ мрачный паѳосъ зла, и насиліемъ онъ дорожилъ больше всего на свѣтѣ. Зловѣщая сторона апокалиптическихъ предсказаній даетъ возможность истолковывать христіанство, какъ религію аристократическую, и это радуетъ Леонтьева: «Вѣчна она (церковь) — въ томъ смыслѣ, что если 30.000 или 300 человѣкъ, или *всего три* человѣка останутся вѣрными церкви ко дню гибели всего человѣчества на этой планетѣ (или ко дню разрушенія самого земнаго шара) — то эти

30,000, эти 300, эти три человѣка *будутъ одни правы и Господь будетъ съ ними, а всѣ остальные милліоны будутъ въ заблужденіи»* [1]). И Леонтьевъ хотѣлъ, чтобы *«всего три* человѣка» и радовался не столько ихъ спасенію, сколько «гибели остальныхъ милліоновъ». Эстетъ и русскій предтеча Ницше восклицаетъ: «Беру только *пластическую* сторону исторіи и даже на боль и страданія стараюсь смотрѣть только такъ, какъ на *музыкальныя* красоты, безъ которыхъ и картина исторіи была бы не полна и мертва [2]). И этотъ же человѣкъ уже другимъ, византійски-православнымъ голосомъ восклицаетъ: «идея христіанскаго пессимизма, благодаря которой весь естественный и никогда разумѣется неисправимый трагизмъ нашей земной жизни представляется и оправданнымъ и сноснымъ... Страданія, утраты, разочарованія, несправедливости должны быть: они даже полезны намъ для покаянія нашего и для спасенія нашей души за гробомъ» [3]). Древній язычникъ проповѣдывалъ красоту и любовь къ жизни, а византіецъ—государственно-полицейское насиліе, во власть котораго онъ цѣликомъ отдавалъ универсальныя судьбы человѣчества. Но этотъ грѣшный человѣкъ жаждалъ индивидуальнаго спасенія и прилѣпилъ сердце свое къ аскетизму и монашеству, въ которомъ видѣлъ главную суть религіи Христа. Особенно не взлюбилъ Леонтьевъ «сантиментальное» или «розовое» христіанство, въ которомъ обвинялъ двухъ величайшихъ русскихъ геніевъ: Л. Толстого и Достоевскаго. Даже Достоевскій казался «розовымъ» его черной душѣ! Такъ ненавистно было ему все, что пахло «моральной» проповѣдью любви. Страхъ, страхъ, а не любовь—вотъ краеугольный камень! «Высшіе плоды вѣры,—напр., постоянное, почти ежеминутное расположеніе любить ближняго,—или никому недоступны, или доступны очень немногимъ; однимъ—по особаго рода благодати прекрасной натуры, другимъ—вслѣдствіе многолѣтней молитвенной борьбы съ дурными наклонностями. Страхъ же доступенъ всякому: и сильному, и слабому,—страхъ грѣха, страхъ наказанія и здѣсь, и тамъ, за могилой... И стыдиться страха Божьяго просто смѣшно; кто допускаетъ Бога, тотъ долженъ его бояться, ибо силы слишкомъ несоизмѣримы. Кто боится, тотъ смиряется; кто смирятется, тотъ ищетъ власти надъ собой, власти видимой, осязательной»... Леонтьевъ не любилъ

---

[1]) Т. II, ст. 180.
[2]) Т. II, ст. 215.
[3]) Т. II, ст. 224.

Бога и кощунственно отрицалъ его благость. Богъ былъ для него темнымъ началомъ и онъ со страхомъ, со скрежетомъ зубовнымъ поклонялся ему, какъ творцу зла въ мірѣ, благодарилъ его лишь за то, что можетъ во имя его призывать къ насилію, къ истязанію всего живого. Его приводили въ бѣшенство всѣ попытки осуществить царство Божіе, царство любви на землѣ. «Любовь безъ смиренія и страха передъ положительнымъ вѣроученіемъ, горячая, искренняя, но въ высшей степени своевольная, либо тихо и скрыто гордая, либо шумно тщеславная, исходитъ не прямо изъ ученія Церкви; она пришла къ намъ не такъ давно съ Запада: она есть самовольный плодъ антропопатріи, новой вѣры въ земного человѣка и въ земное человѣчество,—въ идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица и въ высокое практическое назначеніе всего «человѣчества» здѣсь на землѣ» [1]). «Христосъ не обѣщалъ намъ въ будущемъ воцаренія любви и правды на этой землѣ, нѣтъ! Онъ сказалъ, что «подъ конецъ оскудѣетъ любовь»... Но мы лично должны творить дѣла любви, если хотимъ себѣ прощенія и блаженства въ загробной жизни — вотъ и все» [2]). Такимъ образомъ совершенно отрицается религіозный смыслъ всемірной исторіи. «Вѣра въ божественность Распятаго при Понтійскомъ Пилатѣ Назарянина, который училъ, что на землѣ все невѣрно и неважно: все недолговѣчно, а дѣйствительность и вѣковѣчность настанутъ послѣ гибели земли и всего живущаго на ней: вотъ та осязательно-мистическая точка опоры, на которой вращался и вращается до сихъ поръ исполинскій рычагъ христіанской проповѣди. Не полное торжество любви и всеобщей правды на этой землѣ обѣщаютъ намъ Христосъ и его апостолы, а напротивъ того, нѣчто въ родѣ кажущейся неудачи евангельской проповѣди на земномъ шарѣ, ибо близость конца должна совпасть съ послѣдними попытками сдѣлать всѣхъ хорошими христіанами...» [3]) Леонтьевъ очень дорожитъ тѣмъ, что «на землѣ все невѣрно и все неважно» и что подъ конецъ мало будетъ «хорошихъ христіанъ»: ему это эстетически нравится. «Вѣрно только одно, — точно, одно, одно только несомнѣнно,—это то, что все здѣшнее должно погибнуть! И потому на что это лихорадочная забота о земномъ благѣ грядущихъ поколѣній? На что эти младенчески-болѣзненныя мечты и восторги? День

[1]) Т. II, ст. 269.
[2]) Т. II, ст. 270.
[3]) Т. II, ст. 285.

нашъ, вѣкъ—нашъ!» [1]) «Братство по возможности и гуманность дѣйствительно рекомендуются Св. Писаніемъ Новаго Завѣта, для загробнаго спасенія личной души; но въ Св. Писаніи нигдѣ не сказано, что люди дойдутъ посредствомъ этой гуманности до мира и благоденствія. Христосъ намъ этого не обѣщалъ... Это не правда: Христосъ приказываетъ, или совѣтуетъ всѣмъ любить ближнихъ во имя Бога, но съ другой стороны пророчествуетъ, что его многіе не послушаютъ» [2]). И Леонтьевъ не послушалъ, онъ послушалъ лишь пророчество о томъ, что заповѣдь любви не будетъ исполнена, и на пророчествѣ этомъ, а не на самой заповѣди основалъ свою религію и политику. Онъ долженъ былъ бы признаться, что таинственное ученіе Христа о любви ему непонятно и противно. «Передъ христіанскимъ ученіемъ добровольное униженіе о Господѣ лучше и вѣрнѣе для спасенія души, чѣмъ эта гордая и невозможная претензія ежечаснаго незлобія и ежеминутной елейности. Многіе праведники предпочитали удаленіе въ пустыню дѣятельной любви; тамъ они молились Богу *сперва* за свою душу, а потомъ за другихъ людей; многіе изъ нихъ это дѣлали потому, что очень правильно не надѣялись на себя и находили, что покаяніе и молитва, т. е. *страхъ и своего рода униженіе* вѣрнѣе, чѣмъ претензія *мірского незлобія* и чѣмъ самоувѣренность *дѣятельной любви* въ многолюдномъ обществѣ. Даже въ монашескихъ общежитіяхъ опытные старцы не очень-то позволяютъ увлекаться дѣятельной и горячей любовью, а прежде всего учатъ послушанію, приниженію, пассивному прощенію обидъ... [3]).

Темную ненависть къ міру и людямъ Леонтьевъ возвелъ въ религіозный догматъ, хотя втайнѣ любилъ не людей, о нѣтъ, а сладость міра и часто наивно обнаруживалъ эту вторую половину своего существа. Онъ до послѣдней крайности довелъ древнее ученіе о Богѣ, какъ о властелинѣ и хозяинѣ, мрачномъ и карающимъ, и свелъ отношеніе между человѣкомъ и Богомъ исключительно къ страху и повиновенію. Это не христіанское ученіе, въ немъ забыта идея Богочеловѣчества, интимнѣйшаго сближенія и единенія Божескаго и человѣческаго. Для современнаго, новаго религіознаго сознанія непріемлемъ и отвратителенъ далекій и страшный богъ Леонтьева, которому онъ предлагаетъ служить черную мессу своей изувѣрской политикой.

[1]) Т. II, ст. 290.
[2]) Т. II, ст. 300.
[3]) Т. II, ст. 301.

Мнѣ всегда представлялось кощунственнымъ, ненавистнымъ и низкимъ всякое ученіе о Богѣ, какъ власти, и о человѣческомъ отношеніи къ нему, какъ повиновеніи. Власть и повиновеніе самыя грязныя, самыя подлыя слова, какія только существуютъ на человѣческомъ языкѣ. Взяты слова эти изъ самой позорной области человѣческой жизни и хотятъ примѣнить ихъ къ самому святому и неизреченному. Новый человѣкъ, тоскующій по религіозному смыслу жизни, не приметъ никогда религіи власти и страха, онъ проклинаетъ эти темные призраки прошлаго, которые довели его до муки богоборчества, влечетъ его только религія свободы и неразгаданной еще любви. Новое религіозное сознаніе, такъ мучительно желанное религіозное Возрожденіе должно претворить въ себѣ весь дорогой для насъ опытъ новой исторіи: и сарое уже Возрожденіе, въ которомъ родился новый человѣкъ, и возстаніе разума, и декларацію правъ человѣка и гражданина великой революціи, и современный соціализмъ и анархизмъ, и бунтъ Ивана Карамазова и Ницше, и провалы декаданса, и кажущееся богоборчество, и жажду безмѣрной свободы. Мы не можемъ уже быть только язычниками или только христіанами въ исторически ограниченномъ смыслѣ этого слова, мы должны выйти изъ противоположенія религіознаго тезиса язычества и религіознаго антитезиса христіанства, хотимъ полюбить міръ новой любовью. Мы можемъ *вмѣстить* уже большую полноту откровенія, чѣмъ предшествующія религіозныя эпохи. Религіи нельзя выдумать, она можетъ лишь открыться, но полнота религіознаго откровенія достигается лишь на протяженіи всего историческаго процесса, почва для него создается лишь безконечнымъ опытомъ человѣческимъ и потому религіозному творчеству нѣтъ предѣла. Новое человѣчество боролось противъ авторитета въ религіи, противъ теологическаго деспотизма и мракобѣсія, герои мысли шли въ борьбѣ этой на костры и мы должны благоговѣнно принять наслѣдіе этой борьбы. Мы не признаемъ никакого авторитета, никакой внѣшней, навязанной намъ данности въ религіи, а лишь внутренній нашъ мистическій опытъ, которымъ мы связываемъ себя съ тѣмъ, что открывалось въ прошломъ, и метафизическій разумъ нашъ, которымъ религіозный опытъ превращается въ религіозное ученіе.

Леонтьевъ самъ во многимъ очень многомъ былъ новымъ человѣкомъ, но извращенная природа его вела къ тому, что въ религіи и политикѣ онъ сдѣлался настоящимъ садистомъ, исповѣдывалъ культъ

сладострастія мучительства и истязанія. Корень изувѣрской и вмѣстѣ съ тѣмъ романтической реакціонности Леонтьева я вижу въ томъ, что онъ забылъ и не хотѣлъ знать самой несомнѣнной истины религіознаго откровенія, данной и въ религіи Христа—безмѣрной цѣнности человѣческаго лица, образа и подобія Божьяго, потенціальнаго абсолютнаго, котораго нельзя превращать въ средство. Онъ много говоритъ о своей эстетической любви къ индивидуальности, но сверхміровое значеніе всякой живой индивидуальности было ему чуждо и непонятно. Поэтому для міра и людей у Леонтьева было только зло и мракъ, насиліе и страхъ. Леонтьевская философія насилія и реакціи въ концѣ концовъ сводится къ слѣдующему чудовищному софизму: *христіанская религія предсказываетъ торжество зла на землѣ, слѣдовательно нужно служить злу, чтобы предсказанія оправдались.*

Его вѣчно манила сатанинская тѣнь христіанства и онъ пользовался религіей любви лишь для того, чтобы узаконить мученія. Леонтьевъ былъ однимъ изъ самыхъ страшныхъ циниковъ въ исторіи христіанства, но въ цинизмѣ этомъ есть соблазнъ, съ которымъ должны считаться христіане нашихъ дней, желающіе оправдать либерально-эгалитарный прогрессъ. Вѣдь проблема отношенія религіи Христа къ прогрессу, къ культурѣ до сихъ поръ остается открытой и роковой, больной для новыхъ религіозныхъ исканій. Христіанину не такъ трудно будетъ опровергнуть Леонтьева, можно сравнительно легко показать, что на немъ почилъ духъ антихристовъ, духъ сатанинскій, но чѣмъ замѣнить эту реакціонную ложь, какъ быть съ тѣмъ, что христіанство велитъ все же отворачиваться отъ міра, какъ возможна христіанская политика? Вл. Соловьевъ не столько рѣшилъ этотъ вопросъ, сколько притупилъ его остроту, механически какъ-то признавъ либерально-эгалитарный прогрессъ. Леонтьевъ былъ однимъ изъ самыхъ смѣлыхъ, дерзкихъ и крайнихъ мыслителей и величина онъ крупная. Собратья же его по реакціоннымъ вожделѣніямъ все мелкота, и брезгливый человѣкъ не можетъ заставить себя подойти къ этимъ предателямъ.

Можно избѣжать софизмовъ Леонтьева, но несомнѣнно все-таки, что христіанство далеко не «розовая» религія, что есть въ немъ много мрачнаго, почти жестокаго, отворачивающагося отъ міра. Есть въ религіи этой книга таинственная, неразгаданная, полная символической красоты—«Откровеніе св. Іоанна», радостная для немногихъ, но страшная, безнадежная, бездонно-мрачная для тѣхъ, «которыхъ имена не записаны въ книгѣ жизни Агнца, закланнаго

отъ созданія міра». Положимъ, религія Христа не оправдываетъ реакціоннаго изувѣрства Леонтьева, онъ слишкомъ кощунственно у богохульно присвоилъ себѣ и своему любимому деспотическому государству миссію суда и кары Божьей. Но какъ христіански оправдать «либерально-эгалитарный» прогрессъ, радость жизни и многое дорогое для насъ. Почему историческое христіанство такъ часто видѣло богоборчество въ освободительномъ прогрессѣ? Быть можетъ, еще что то новое должно намъ религіозно открыться, быть можетъ, начало уже открываться въ новой исторіи, въ метафизическомъ разумѣ и въ новомъ мистическомъ опытѣ, а отрывавшееся былое должно быть признано лишь частной, однобокой, неполный истиной.

Леонтьевъ былъ самымъ крайнимъ государственникомъ, у него былъ настоящій культъ деспотической власти, поклоненіе государственному насилію. «Сильны, могучи у насъ только три вещи: византійское православіе, родовое и безграничное Самодержавіе наше и, можетъ быть, нашъ сельскій поземельный міръ» [1]). Россія для него свѣтилась лишь отраженнымъ свѣтомъ Византіи. силу и красу ея онъ видѣлъ не въ самобытныхъ творческихъ источникахъ, а въ заимствованныхъ византійскихъ началахъ. Въ Россію онъ не вѣрилъ, смѣялся надъ наивностью славянофиловъ, но вѣрилъ онъ глубоко и поклонялся русской государственности, созданной вліяніемъ византизма и татарщины [2]). И Леонтьевъ упивается государственнымъ имморализмомъ. «Очень хорошіе люди иногда ужасно вредятъ государству, если политическое воспитаніе ихъ ложно, и Чичиковы и городничіе Гоголя несравненно иногда полезнѣе ихъ для цѣлаго» [3]). «Извѣстная степень лукавства въ политикѣ есть обязанность...» [4]) «Всякій обязанъ быть въ государственныхъ дѣлахъ если не грубо-лживъ, то мудръ, яко змій... Нельзя строить политическія зданія ни на текучей водѣ вещественныхъ интересовъ, ни на зыбкомъ пескѣ какихъ-нибудь чувствительныхъ и глупыхъ либеральностей...» [5]) «Истинное христіанство учитъ, что какова бы ни была, по личнымъ немощамъ

[1]) Т. I, стр. 98.

[2]) „Мы прожили много, сотворили духомъ мало и стоимъ у какого-то страшнаго предѣла...“, ст. 188. Это страшныя слова.

[3]) Т. I, ст. 103.

[4]) Т. I, ст. 244.

[5]) Т. I, ст. 257.

своимъ, земная іерархія, она есть отраженіе небесной»[1]). «Государство обязано всегда быть грознымъ, иногда жестокимъ и безжалостнымъ, потому что общество всегда и вездѣ слишкомъ подвижно, бѣдно мыслью и слишкомъ страстно»[2]). «Нужно заранѣе закалить наши силы терпѣніемъ и любовью къ предержащимъ властямъ за то уже только, что *они власть...*»[3]) «Безъ насилія - нельзя. Неправда, что можно жить безъ насилія... Насиліе не только побѣждаетъ, оно и убѣждаетъ многихъ, когда за нимъ, за этимъ насиліемъ есть идея»[4]). «Если гдѣ поэзія и нравственность христіанская вполнѣ заодно, такъ это въ подобныхъ случаяхъ безкорыстныхъ движеній въ пользу высшихъ и власть имѣющихъ»[5]). «Вождей создаетъ не парламентаризмъ, а реальная свобода, т. е. нѣкоторая свобода самоуправства. Надо умѣть властвовать беззастѣнчиво!»[6]) Леонтьевъ исповѣдывалъ мистицизмъ власти, обоготворялъ государство, мистическій же смыслъ свободы былъ для него сокрытъ, въ этомъ было его уродство и калѣчество. Онъ не исполнялъ своей собственной эстетической заповѣди: «художнику прилично было бы быть либераломъ при господствѣ рабства; ему слѣдуетъ быть libre penseur'омъ при лицемѣрномъ ханжествѣ». Самое непонятное, какъ это тонкій эстетикъ Леонтьевъ не чувствовалъ дурного запаха не только насильственной государственности, но и всякой государственности, всегда вѣдь уродливой, всегда замаранной грязью! Объ эмпирическихъ проявленіяхъ нашей византійски-татарской государственности и говорить нечего, тутъ для восторговъ совсѣмъ нужно не имѣть органовъ обонянія. Но сейчасъ я приведу мѣсто изъ Леонтьева, въ которомъ сказалась его революціонная натура. Онъ вдругъ дѣлается защитникомъ *мистическаго анархизма*,[7]) и это страшно для насъ важно.

Разсказываетъ онъ два дѣла, дѣло раскольника Куртина, заклавшаго родного сына своего въ жертву Богу, и казака Кувайцева, который отрылъ трупъ любимой женщины, отрубилъ палецъ и руку и держалъ у себя подъ тюфякомъ. Куртина и Кувайцева

---

[1]) Ст. 41, т. II.

[2]) Т. II, ст. 43.

[3]) Т. II, ст. 48.

[4]) Т. II, ст. 80.

[5]) Т. II, ст. 278.

[6]) Т. II, ст. 167.

[7]) Употребляю это выраженіе не въ томъ специфическомъ смыслѣ, какой оно нынѣ получило у „мистическихъ анархистовъ“.

судитъ судъ государственный, имъ грозитъ тяжкое наказаніе и въ Леонтьевѣ просыпается весь его романтизмъ. «Обыкновенный судъ, точно также какъ и справедливая полицейская расправа, суть проявленія «правды внѣшней» и ни государственный судъ, ни судъ такъ называемаго общественнаго мнѣнія, ни полицейская расправа, не исчерпываютъ *безконечныхъ правъ личнаго духа* [1]), до глубины котораго не всегда могутъ достигать общія правила законовъ и общеповальныя мнѣнія людей. Судья обязанъ карать поступки, нарушающіе общественный строй, но тамъ только сильна и плодоносна жизнь, гдѣ почва своеобразна и глубока даже въ незаконныхъ своихъ произведеніяхъ. Куртинъ и Кувайцевъ могутъ быть героями поэмы болѣе, чѣмъ самый честный и почтенный судья, осудившій ихъ вполнѣ законно» [2]). *Безконечныя права личнаго духа* — вотъ святыня, которой Леонтьевъ такъ часто измѣнялъ и которую долженъ былъ бы чтить всякій романтикъ и мистикъ. «Куда обратится взоръ человѣка, полнаго ненависти къ инымъ бездушнымъ и сухимъ сторонамъ современнаго европейскаго прогресса»? [3]) Это уже романтическая тоска по волѣ, тоска «личнаго духа», «безконечныя права» котораго поруганы государственностью, позитивнымъ устройствомъ жизни.

Леонтьевъ былъ необыкновенно умный и даровитый человѣкъ, но въ политикѣ—малое дитя, ничего въ ней не понималъ и за его проповѣдью реальныхъ звѣрствъ и насилій чувствуется лепетъ романтика, растерявшагося отъ ужасовъ и уродствъ буржуазной культуры, тоскующаго по «прошлому величію», по Моисею, восходившему на Синай, по эллинамъ, строившимъ изящные акрополи, по римлянамъ, ведшимъ Пуническія войны, по геніальномъ красавцѣ Александрѣ, по апостоламъ, мученикамъ, поэтамъ и рыцарямъ. И у насъ есть эта тоска, это отвращеніе къ надвигающемуся царству мѣщанства и ощущаемъ мы, что была какая-то крупная правда въ безумномъ романтизмѣ Леонтьева. Посмотримъ, можетъ ли быть романтикъ не реакціонеромъ, можетъ ли быть мистицизмъ, не оправдывающій старую власть, а бросающій ей вызовъ во имя свободы и безконечныхъ правъ личнаго духа? Не принадлежитъ ли будущее мистическому анархизму [4]) и надъисторическому, обращенному впередъ аристократизму.

[1]) Курсивъ мой.

[2]) Т. II, ст. 17.

[3]) Т. II, ст. 18.

[4]) Т. е. анархизму на религіозной и не позитивной почвѣ.

II

Можно ли совмѣстить мистицизмъ съ культомъ позитивной государственности? Или иначе: какъ примирить теократію со всякой другой, не божеской *кратіей*, какъ религіозно оправдать власть, суверенность государства? Думаю, что государственный позитивизмъ во всѣхъ его видахъ и разновидностяхъ въ корнѣ своемъ противенъ всякому мистицизму, всякому идеализму, всякому романтизму настроенія. Знаю, что исторія создавала очень яркія формы мистицизма власти, примѣръ тому нашъ Леонтьевъ, что государственность слишкомъ часто злоупотребляла религіозной санкціей, но ссылками на эмпирическіе примѣры ничего вѣдь доказать нельзя, потому что можно доказать все.

Государственнымъ позитивизмомъ я называю теорію, которая видитъ источникъ правъ личности, «безконечныхъ правъ личнаго духа», въ государствѣ, въ нѣкой суверенной власти, подающей и распредѣляющей эти права. Источникъ же государственной власти при этомъ можно понимать различно: одни могутъ видѣть его въ суверенной, неограниченной волѣ монарха, другіе въ столь же суверенной и неограниченной волѣ народа; для однихъ форма государственной власти будетъ объясняться религіознымъ авторитетомъ, для другихъ производственными, экономическими отношеніями. Къ типу государственнаго позитивизма можно отнести самыя противоположныя ученія, теоріи деспотическаго и монархическаго государства и полярно-противоположныя теоріи государства демократическаго и соціалистическаго. Общимъ признакомъ государственнаго позитивизма является подчиненіе «безконечныхъ правъ личнаго духа» государственной власти, которая все расцѣниваетъ и все распредѣляетъ: въ деспотіи окончательно убиваетъ не только «безконечныя права», но и самыя конечныя, элементарныя, въ демократіи «конечныя» права предоставляетъ и справедливо дѣлитъ ихъ между людьми, но съ «правами безконечными» она, власть эта, не можетъ примириться по ограниченности и тупости своей природы. Въ позитивно-государственной деспотіи людямъ совсѣмъ не позволяютъ передвигаться, въ позитивно-государственной демократіи свободно позволяютъ ходить по равнинѣ, но всходить на высокія горы не позволяютъ ни тамъ, ни здѣсь. А всходить на высокія горы есть «безконечное право личнаго духа».

Государственному позитивизму противоположны ученія, которыя видятъ источникъ, санкціонирующій государственную власть,

въ правахъ личности, въ «безконечныхъ правахъ личнаго духа», источникомъ же правъ неотъемлемыхъ и не подлежащихъ расцѣнкѣ считаютъ внутреннюю природу личнаго духа. Естественно-правовая теорія государства должна признать права личнаго духа безконечными, абсолютными по своему источнику, власть же государства ограниченной и подчиненной. Предѣльнымъ идеаломъ человѣческаго общежитія типъ противоположный государственному позитивизму долженъ признать окончательное безвластіе, замѣну союза государственнаго, всегда насильственнаго, свободнымъ, мистически-любовнымъ союзомъ. Культъ власти, которымъ заражены не только реакціонеры и консерваторы, но также и прогрессисты и революціонеры, долженъ быть замѣненъ культомъ свободы, и человѣческая воля должна воспитываться въ благоговѣйномъ уваженіи не къ государственности, хотя бы и самой демократической, а къ «безконечнымъ правамъ личнаго духа». Но позитивизмъ не признаетъ ни «личнаго духа», ни «безконечныхъ правъ» его, ни какихъ бы то ни было неотъемлемыхъ, безусловно цѣнныхъ правъ. Признать и освятить эти безконечныя права можетъ только мистицизмъ. И передъ нами стоитъ вѣчный роковой вопросъ: что мистично, что ближе къ Богу — личный духъ или государство? безконечныя права перваго или власть второго? Что религіозно благословляетъ мистицизмъ: свободу или власть? Какъ бы предвосхищая отвѣтъ, спросимъ еще: что мистичнѣе, что религіознѣе — любовь или насиліе? живой «образъ и подобіе Божіе» или позитивная государственность, Левіаѳанъ?

Теократическая разновидность государственнаго позитивизма впала въ кощунственный софизмъ, въ столь грубую ложь, что прямо поражаешься, какъ могли ее терпѣть. Реакціонные теократы примѣнили къ ученію о государствѣ то, что было примѣнимо лишь къ ученію о церкви и тѣмъ унизили святость церкви, соблазнились однимъ изъ искушеній діавола въ пустынѣ, на которое Христосъ отвѣтилъ: «отойди отъ меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и ему одному служи». Теократъ долженъ былъ бы учить, что Духъ Божій почилъ на церкви, на мистическомъ союзѣ любви, видѣть лишь въ ней соборное начало, возвышающееся надъ личнымъ духомъ и въ ней лишь поклониться Господу Богу своему, а онъ дѣлается государственникомъ и поклоняется кому-то въ позитивномъ союзѣ насилія, но другому, не Богу уже поклоняется, а царству міра сего и князю его. Истинная теократія можетъ проповѣдывать только замѣну государства

церковью, низверженіе союза насилія, царства князя міра сего и водвореніе союза любви, можетъ оправдывать лишь мистическій строй жизни, а не позитивный. И только того мы станемъ слушать, кто признаетъ религіозную святость «безконечныхъ правъ личнаго духа». Государство не можетъ быть посредникомъ между *личнымъ духомъ* и Богомъ. *Личный духъ* безконеченъ и божественъ по природѣ своей, — государство ограничено и позитивно. Духъ Божій почилъ, отобразилъ свою безконечность не на коллективной единицѣ государственной, не живой и не реальной, а на личномъ духѣ человѣческомъ, второмъ, становящемся абсолютнымъ. Мистическое и божеское мы видимъ только въ личномъ духѣ и только черезъ него государственность можетъ быть освящена, поскольку она смиритъ свою власть передъ его «безконечными правами». Всякая насильственная государственная власть отъ лукаваго, она есть дѣтище злого начала въ мірѣ, того метафизическаго начала связанности, въ освобожденіи отъ котораго нужно видѣть смыслъ мірового процесса. Мы не вѣримъ позитивистическимъ сказкамъ о томъ, будто бы миссіей насильственной государственности была борьба со зломъ, съ несовершенствами человѣческой природы. Сама она во злѣ родилась и злу служила. Въ глубинѣ прошлаго, это насиліе коренилось въ метафизическомъ первоисточникѣ зла въ мірѣ, въ далекомъ будущемъ оно плѣняетъ тѣхъ, которые продаютъ безконечность своихъ правъ, свое первородство за земное довольство, мѣняютъ вѣчность на ограниченное царство міра сего. Мы уже видѣли, что Леонтьевъ дѣлается настоящимъ сатанистомъ, когда поклоняется не Господу Богу своему, а насильственной государственности. Онъ погибъ, потому что не могъ разгадать той тайны, что прекрасна и романтична только свобода, что мистична только безконечная природа личнаго духа, что насильственная государственность всегда позитивна, утилитарна, уродлива въ своей ограниченности. Какъ это Леонтьевъ не понималъ и не видѣлъ, что ненавистный ему привкусъ земного довольства людей, земного благоустройства имѣетъ именно насильственная государственность, а свобода, по природѣ своей трагическая, выводитъ насъ за грани даннаго міра! Свободѣ личнаго духа можетъ положить предѣлъ лишь любовь, но все же свободная любовь, все же освобождающая личный духъ до послѣднихъ предѣловъ. Богъ—абсолютно сущая свобода и любовь. Власть же и страхъ отъ лукаваго.

То, что мы говорили о государственности должно быть при-

мѣнено и къ семьѣ, и къ другимъ малымъ левіаѳанамъ. Личный духъ съ безконечными правами (конкретная, живая множественность бытія) Абсолютный Духъ, свободный и любовный мистическій союзъ множества индивидуальныхъ духовъ въ Духѣ Единомъ [1]) (въ единеніи этомъ достигается абсолютная полнота бытія)—только эти три элемента оправдываются истиннымъ мистицизмомъ и для власти и насилія тутъ нѣтъ мѣста [2]). Старое пониманіе неба, какъ авторитета и власти, вело къ оправданію насильственной власти земной, новое же свободное пониманіе неба, освятитъ и укрѣпитъ земную свободу и безвластіе.

Левъ Толстой угадалъ какую-то огромную правду въ своемъ ученіи объ идеалистическомъ безвластіи и будетъ оно крѣпнуть въ сознаніи будущаго. Но онъ ошибался въ путяхъ осуществленія, отвергая всякую реальную политику, всякую борьбу силъ. Бакунинъ и ученики его тоже что-то постигли, но впали въ другое роковое недоразумѣніе. Они надѣялись убить насиліе въ мірѣ и укрѣпить въ мірѣ свободу на почвѣ матеріализма и позитивизма. Но что можетъ матеріализмъ и позитивизмъ противопоставить внѣшнему насилію, отрицая внутреннюю бездонную природу личнаго духа и безконечныя права его? Ничего или опять-таки новую форму внѣшняго насилія, допустимаго лишь какъ временное средство, но не какъ источникъ и цѣль. У матеріалистовъ и позитивистовъ нѣтъ внутреннихъ творческихъ источниковъ для царства свободы и потому въ послѣднихъ предѣлахъ они роковымъ образомъ впадаютъ въ культивированіе насильственной государственности.

Всякая романтика, враждебная культурѣ, должна быть признана реакціонной въ самомъ точномъ смыслѣ этого слова. И обычно одной своей стороной романтика отрицаетъ культуру, отвращенная ея буржуазностью, другой — служитъ преображенію

[1]) Т. е. церковь, а не государство.

[2]) Во избѣжаніе недоразумѣній долженъ оговорится, что употребляю здѣсь слово „духъ“ не въ его противоположности „плоти“, а какъ принятое обозначеніе метафизическаго конкретнаго существа, которое вполнѣ признаю духовно-плотскимъ. Въ философской терминологіи понятіе „спиритуализма“ имѣетъ совершенно другое значеніе, чѣмъ въ религіозно-культурной и моральной проблемѣ аскетизма. Я рѣшительный сторонникъ философскаго спиритуализма или панпсихизма и вмѣстѣ съ тѣмъ врагъ религіознаго и моральнаго спиритуализма, т. е. аскетизма.

культуры. Романтики влюблены въ первозданную стихію земную. Леонтьевъ врагъ культуры и буржуазнаго прогресса, но онъ вмѣстѣ съ тѣмъ жаждетъ новой культуры, оригинальной и красивой. Въ мечтахъ своихъ онъ смотритъ назадъ на первобытную природу, на красоту былого и тутъ онъ проваливается... Реставраціи, возврата нѣтъ и быть не можетъ, можетъ быть лишь возрожденіе, которое всегда есть новое творчество, рожденіе будущаго изъ сѣмени прошлаго. Да, многое въ прошломъ было прекрасно, и мы постоянно должны къ нему обращаться, но возвращеніе назадъ есть смерть, свободное возвращеніе—смерть иногда красивая, насильственное—смерть всегда уродливая. Подъ страхомъ смерти и изъ жажды бытія мы должны и хотимъ творить культуру, и не только культуру духовную, но и матеріальную. Метафизическій и религіозный смыслъ культурнаго прогресса въ томъ, что лишь его путемъ можетъ быть достигнута окончательная свобода и полнота универсальнаго бытія, на участіе въ которомъ каждый «личный духъ» имѣетъ «безконечное право». Во имя этой мистической и романтической, таинственной цѣли мы не можемъ и не хотимъ отказаться отъ культуры и прогресса.

«Либерально-эгалитарный» прогрессъ можетъ и долженъ быть утвержденъ и принятъ мистикомъ и романтикомъ, потому что цѣль его не въ томъ, «чтобы французскій, нѣмецкій и русскій буржуа въ безобразной и комической своей одеждѣ благодушествовалъ бы «индивидуально» или «коллективно» на развалинахъ прошлаго величія...» Леонтьевъ не понималъ религіозно-метафизическаго смысла всемірно-историческаго прогресса, такъ какъ религіозность его была индивидуально-аскетической. На историческій процессъ въ концѣ концовъ у него былъ позитивистическій взглядъ и въ немъ вызывали справедливое отвращеніе, отвращеніе романтика, позитивныя цѣли и результаты прогресса.

Если царство демократіи и соціализма есть единственная цѣль прогресса, а не временное его средство, если ограниченное благополучіе, благоденствіе и благоустройство, которые заставляютъ забыть о «безконечныхъ правахъ личнаго духа» будутъ единственными результатами прогресса, то мы падаемъ въ объятія реакціонной романтики. Но это не такъ.

Въ эстетической и мистической ненависти Леонтьева къ демократіи и къ плебейской культурѣ есть какая-то правда, но есть и грубая ложь, грубое недоразумѣніе, въ которомъ мы должны разобраться. Я бы предложилъ такую парадоксальную лишь по внѣш-

ности формулу: торжество демократіи и соціализма во имя окончательнаго торжества аристократіи. Демократизмъ и соціализмъ лишь способъ выявленія истинной, надъисторической, мистической аристократіи, такъ какъ способомъ этимъ искореняется ложная, случайно-историческая, позитивная аристократія. Леонтьевъ романтически не понималъ, какъ можно предпочесть сапожника жрецу или воину, но вѣдь бѣда въ томъ и заключалась, что историческій жрецъ или воинъ слишкомъ часто бывалъ сапожникомъ въ самомъ подлинномъ смыслѣ этого слова, а у историческаго сапожника бывала душа рыцаря. Политическій и соціальный демократизмъ есть способъ устранить тѣ позитивныя, политическія и экономическія преграды, которыя закрѣпляютъ, и отнюдь не мистически закрѣпляютъ, за сапожниками положеніе воиновъ и жрецовъ, а за истинными воинами и жрецами—положеніе сапожниковъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ политическій и соціальный демократизмъ есть путь, только путь, къ признанію «безконечныхъ правъ личнаго духа», т. е. къ цѣлямъ трансцендентнымъ. Слишкомъ элементарно настаивать на той истинѣ, что рыцари духа узнаются не по политическимъ и экономическимъ прерогативамъ, созданнымъ позитивнымъ строемъ жизни, что аристократія можетъ обнаружиться только тогда, когда обликъ человѣческій опредѣляется глубинами «личнаго духа», когда падаетъ та абберація, которая вызвана матеріальной исторической средой.

Въ исторической аристократіи были благородныя черты высшаго для своего времени человѣческаго типа, къ которому, сознаемся, мы питаемъ романтическую слабость, но черты эти искажались слишкомъ многимъ, въ буржуазіи же онѣ исчезли окончательно. Страшно и трагично то, что демократическій прогрессъ какъ бы понижаетъ человѣческій типъ, ведетъ къ измельчанію, къ ослабленію культурнаго творчества. Это обратная сторона демократической справедливости, въ виду которой нельзя смотрѣть на демократическую культуру, какъ на цѣль и предѣлъ. Прогрессъ и культура антиномичны, тутъ есть трагическія противорѣчія, изъ которыхъ нѣтъ эмпирическаго исхода. Но во всякомъ случаѣ думается, что послѣ эпохи демократической справедливости, послѣ соціалистической эпохи организаціи человѣческаго питанія должна наступить новая, свободная аристократическая эпоха, которую нужно готовить уже теперь не въ противодѣйствіе демократіи и соціализму, а во исполненіе ихъ назначенія.

Мы не сторонники индивидуалистическаго аскетизма, поэтому не можемъ быть равнодушными къ организаціи матеріальной куль-

туры человѣчества. Реалистическая же наука и опытъ не подсказываютъ намъ для наступающаго историческаго періода другихъ путей организаціи матеріальной жизни, кромѣ коллективизаціи производства и соотвѣтственнаго измѣненія формъ собственности. Марксизмъ сказалъ много вѣрнаго о способахъ борьбы человѣчества съ «природой» и объ отраженіи этой борьбы въ матеріальномъ строѣ жизни. И мы должны принять истину соціализма, что бы тѣмъ самымъ бороться противъ лже-религіознаго паѳоса соціализма, противъ культа соціальнаго демократизма, какъ цѣли, а не временнаго средства. Коллективная матеріальная, плотская жизнь человѣчества перестанетъ быть мѣщанской и плоской лишь тогда, когда она сдѣлается религіозно-эстетической, когда вернется нашей новой культурѣ коллективная мистическая чувственность былыхъ религіозныхъ эпохъ и соединится съ *свободной индивидуальностью* религіознаго настроенія.

Возможно ли мистическое безвластіе и мистическая аристократія, принявшая соціализмъ и прошедшая черезъ него? Вотъ проблема, къ которой приводитъ насъ Леонтьевъ, да и вся современная культура. Мистицизмъ и романтическій аристократизмъ Леонтьева глубоко индивидуальны и лежали внѣ большой дороги русской исторіи. Самъ онъ не понялъ этого, но для насъ имѣетъ цѣнность этотъ странный, одинокій писатель, полный противорѣчій и пугающихъ крайностей, внѣ той исторической лжи и историческаго зла, въ которыя его окунула трагическая судьба. Быть можетъ сейчасъ, въ годину, когда правда оголяется, Константинъ Леонтьевъ созналъ бы честь романтика и произнесъ бы мистическій судъ надъ историческимъ зломъ Россіи. Или изувѣрство его сдѣлалось бы еще болѣе мрачнымъ, но совсѣмъ уже не реальнымъ?

Въ защиту слова [1])

«Необходимость и благотворность свободы печати есть для меня такая же аксіома, какъ дважды-два-четыре. Доказывать ее я не умѣю». Этими словами Н. К. Михайловскаго начинается сборникъ «Въ защиту слова», предпринятый въ самыя мрачныя для русской печати времена, въ эпоху Плеве. П. Н. Милюковъ въ своей статьѣ «Субъективное и соціологическое обоснованіе свобода печати», наиболѣе теоретической и принципіальной во всемъ сборникѣ, говоритъ: «Если вы спросите обыкновеннаго средняго англичанина, что онъ думаетъ о свободѣ печати, онъ, вѣроятно, очень удивится и будетъ поставленъ въ затрудненіе: онъ давно уже объ этомъ сюжетѣ не думаетъ. И если вы будете все-таки настаивать, онъ, можетъ быть, скажетъ вамъ, что разсуждать о свободѣ печати—это то же самое, что толковать о важности здоровья, объ употребленіи вилки и ножа за столомъ, о незамѣнимости желѣзныхъ дорогъ для цивилизаціи или о пользѣ стекла: и что лучше всего предоставить всѣ эти темы гимназистамъ среднихъ классовъ» [2]).

Волею судебъ такъ сложилась несчастная русская исторія. что «темы для гимназистовъ среднихъ классовъ» сдѣлались преобладающими, что паѳосъ нашъ почти цѣликомъ уходитъ на доказательство полезности «употребленія вилки и ножа за столомъ». И это глубоко трагично для тѣхъ, которые не могутъ жить ариѳметическимъ человѣколюбіемъ, которые жаждутъ творить высшіе цѣнности. Что дѣлать въ наши дни человѣку, который творчество любитъ больше педагогики, «призраки» больше «людей»?

Мы тоже не умѣемъ доказывать необходимости и благотворности свободы печати, настолько правда эта представляется намъ абсолютной и элементарной. Нельзя быть писателемъ, достойнымъ этого имени, и отрицать свободу слова. Требованіе свободы слова

[1]) Напечатано въ „Вопросахъ жизни“, 1904 г., Августъ.

[2]) „Въ защиту слова“, стр. 10.

и благоговѣйное уваженіе къ нему -это a priori всякаго подлиннаго творчества. Въ сборникѣ «Въ защиту слова» группа почтенныхъ литераторовъ съ опредѣленной, не столько литературной, сколько общественной физіономіей, высказала нѣкоторыя элементарныя, ясныя, нужныя истины, грубо попираемыя нашей властной дѣйствительностью. Въ сборникѣ этомъ, казалось бы, нѣтъ никакого «направленія» кромѣ общественной порядочности, свободолюбія, прогрессивности, отвращенія къ насилію и мраку, какъ, казалось бы, никакихъ философскихъ «предпосылокъ», никакого міропониманія и міронастроенія. Этотъ почтенный, благонамѣренный сборникъ нужно привѣтствовать, такъ какъ отрицаетъ онъ зло несомнѣнное и утверждаетъ онъ добро столь же несомнѣнное. Но такъ ли утверждаетъ и во имя чего утверждаетъ?

Мы съ грустью читали этотъ сборникъ, и страшно намъ было за будущее *свободы* и будущее *слова*. Не чувствуется въ этомъ сборникѣ подлинной любви къ слову, не даетъ онъ ощущенія святости свободы. Очень элементарно показываютъ полезность и нужность свободы слова и печати для общественно-политическаго устроенія жизни. Но мы хорошо знаемъ: когда свобода и слово признаются лишь средствами, когда защищаютъ ихъ лишь во имя утилитарнаго бога, то во имя все того же утилитарнаго чудовища свободѣ будетъ положенъ слишкомъ быстро предѣлъ и слово не захотятъ слушать, воздвигнутъ гоненіе на свободное слово за безполезность и ненужность, за вредъ, которое оно будто бы приноситъ всякому устройству, всякому успокоенію, всякой устойчивости. Герои свободнаго слова страдаютъ не только отъ утилитарныхъ реакціонеровъ и консерваторовъ, но и отъ утилитарныхъ либераловъ и радикаловъ. Маленькіе великіе инквизиторы являются подъ разными масками, то реакціонными, то прогрессивными, и душатъ свободу, благо сверхчеловѣческое, во имя блага человѣческаго, успокоенія и благоденствія людского въ государствѣ (консервативномъ или радикальномъ). И ясно, что *слово* никогда не было для нихъ святыней, эманаціей *божественнаго Логоса*, что въ немъ не видали они отраженія нашей безконечной природы, а было утилитарнымъ средствомъ для разныхъ цѣлей, иногда плохихъ, иногда хорошихъ, какъ у составителей нашего сборника.

Требованіе свободы слова и печати составляетъ элементарный параграфъ всякой либеральной или радикальной общественно-политической программы, это одно изъ абсолютныхъ «правъ чело-

вѣка и гражданина». Какъ право политическое, свобода слова защищается и осуществляется въ политической борьбѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ является орудіемъ всякой политической дѣятельности, необходимымъ предварительнымъ условіемъ всякаго общественнаго самоопредѣленія. С. Н. Прокоповичъ пишетъ въ сборникѣ: «Защита свободы печати съ точки зрѣнія свободнаго развитія художественной и научной литературы была бы съ нашей стороны непростительной и непоправимой ошибки. Мы должны прямо заявить, что свобода печати нужна намъ для осуществленія общественно-политическихъ задачъ печатнаго слова» [1]). Какъ общественный дѣятель, Прокоповичъ говоритъ вѣрно, отражаетъ переживаемый нами общественный моментъ. Но можетъ ли литераторъ сказать только это, можетъ ли онъ быть такъ равнодушенъ къ судьбѣ литературы, къ судьбѣ самого слова.

И вотъ сборникъ этотъ, какъ явленіе литературное, какъ характеристика нашей культуры, очень печалитъ насъ, онъ имѣетъ «направленіе» глубоко намъ чуждое и противное. Мы не можемъ выносить этого равнодушія къ *слову*, мы хотѣли бы видѣть въ литературномъ сборникѣ больше любви къ литературѣ, больше вкуса къ культурѣ. Необходимость свободы слова и печати кажется истиной аксіоматически-ясной, не подлежащей доказательству, но не слишкомъ ли элементарно ставится эта проблема. Вѣдь настоящей, желанной для насъ, свободы слова нѣтъ ни въ одной еще странѣ Западной Европы: тамъ слишкомъ много лицемѣрія и ханженства, слишкомъ много еще бытового консерватизма и привязанности къ властному устройству жизни. О, конечно, намъ до зарѣзу нужна свобода слова для осуществленія общественно-политическихъ задачъ, но неужели намъ не нужна свобода слова для религіозной мысли и религіозной жизни, неужели не нужна она для революціи морали, для радикальной постановки и радикальнаго рѣшенія самихъ роковыхъ, таинственныхъ проблемъ человѣческой жизни, далекихъ, казалось бы, отъ поверхности общественной жизни, но въ корнѣ своемъ ей очень близкихъ. Нравственная цензура все еще давитъ мѣщанское европейское общество, все еще не допускаетъ слишкомъ открытаго радикализма въ вопросѣ о полѣ, о семьѣ, о морали, о новой религіи, хотя и могутъ проповѣдываться поверхностныя и плоскія матеріалистическія теоріи, радикальныя лишь по внѣшности, по духу же безнадежно умѣренныя.

[1]) „Въ защиту слова", стр. 181.

И составители нашего сборника слишкомъ консервативны по духу, чтобы желать этой безмѣрной свободы слова, слишкомъ мало они вѣрятъ въ новыя откровенія слова и не провидятъ никакихъ переворотовъ, кромѣ осуществленія элементарныхъ общественно-политическихъ идеаловъ (либеральныхъ и соціалистическихъ). И слишкомъ радикальный духъ, слишкомъ сильная вѣра въ переворачивающія откровенія слова кажутся этимъ людямъ столь же непонятными, какъ и давно написанное: «Въ началѣ было слово, и слово было у Бога, и слово было Богъ». Часто по исторической абберраціи людямъ слишкомъ консервативнаго и умѣреннаго духа слова истинно радикальныя кажутся почти реакціонными.

Нѣтъ, мы не свободы слова хотимъ во имя рѣшенія общественно-политическихъ задачъ, мы рѣшенія общественно-политическихъ задачъ хотимъ во имя свободнаго слова, во имя того Слова, которое должно исполнить смыслъ всемірной исторіи. Бороться нужно за свободу слова не только для устройства нашихъ государственныхъ дѣлъ, но и въ противовѣсъ всякой позитивной государственности, всякому установившемуся общественному мнѣнію и общественнымъ нравамъ, всегда консервативнымъ, хотя бы и подъ маской соціальнаго и политическаго радикализма. И бороться во имя трансцендентной оригинальности личности, примиренной лишь съ универсальностью божественнаго Логоса.

О новомъ религіозномъ сознаніи [1])

„Небо—вверху, небо—внизу,
„Звѣзды—вверху, звѣзды—внизу,
„Все, что́ вверху—все и внизу:
„Если поймешь,—благо тебѣ.

„Я и Отецъ—одно“.
(Отъ Іоанна, X, 30)

Въ статьѣ своей о Д. С. Мережковскомъ, такъ характерно названной «Среди иноязычныхъ», В. В. Розановъ останавливается на печальной судьбѣ этого замѣчательнаго писателя. Что-то не русское, далекое чудится Розанову въ Мережковскомъ, духъ «вѣчныхъ спутниковъ», великихъ европейскихъ и античныхъ традицій. Розановъ грустить о судьбѣ своего литературнаго друга, но не удивляется тому, что этотъ европейски-значительный писатель такъ мало оцѣненъ и понятъ у насъ, что его не хочетъ слушать наша мало-культурная интеллигенція, что на родинѣ своей онъ, какъ «среди иноязычныхъ». Мережковскій одно время былъ близокъ къ почти славянофильской вѣрѣ въ религіозное призваніе русскаго народа, онъ глубже другихъ понялъ Пушкина и Достоевскаго [2]) и все-таки остался чужимъ «западникомъ» для русскаго интеллигентнаго общества. Его читаютъ, за нимъ болѣе или менѣе признано одно изъ первыхъ мѣстъ въ современной русской литературѣ, но призыва его не слышатъ, темы его остаются достояніемъ лишь немногихъ. Въ чемъ тутъ секретъ?

У Розанова есть замѣчательный афоризмъ: «Самъ-то я бездаренъ, да тема моя талантливая». Авторъ этого афоризма необыкновенно талантливъ, очень талантливъ и Мережковскій, но темы ихъ еще болѣе талантливы. Вотъ этой талантливости, этой геніаль-

[1]) Напечатано въ „Вопросахъ жизни“, Сентябрь 1905 г.

[2]) Мережковскому принадлежитъ лучшая въ русской литературѣ статья о Пушкинѣ, если не считать геніальной рѣчи Достоевскаго. Вообще, онъ замѣчательнѣйшій у насъ литературный критикъ.

ности темъ Мережковскаго не могутъ переварить люди темъ бездарныхъ. А вѣдь большая часть нашего интеллигентнаго общества, исповѣдующаго позитивистическую вѣру, живетъ темами бездарными, выполняетъ работы на темы самыя банальныя, заурядныя, скучныя и гордится этимъ пуще всего. Не только не понимаютъ темъ талантливыхъ, новыхъ, большихъ, но и не прощаютъ тѣхъ, которые ихъ ставятъ, къ нимъ зовутъ. Проявляется какая-то рабская злоба противъ благородныхъ темъ, геніальныхъ, волнующихъ до глубинъ нашего существа. И Мережковскій несомнѣнно пострадалъ за талантливость и вселенскость своихъ темъ. Русская демократическая интеллигенція, западническая въ своихъ поверхностныхъ вѣрованіяхъ, слишкомъ еще напоминаетъ плохо одѣтаго провинціала, слишкомъ мало въ ней еще великихъ *вселенскихъ* традицій, вселенскаго духа, съ трудомъ она еще воспринимаетъ все слишкомъ культурное и сложное. Но тутъ грѣхъ не одной несчастной русской интеллигенціи, которая все же выше европейскихъ культурныхъ мѣщанъ, тутъ грѣхъ всей нашей исторической эпохи— измельчанія культуры, измѣны истинно вселенскимъ традиціямъ, духа позитивизма, мелкаго бѣса земли, середины и пошлости буржуазнаго вѣка. И въ Западной Европѣ Мережковскій чувствовалъ бы себя «среди иноязычныхъ», хотя тамъ его знаютъ и цѣнятъ, такъ какъ книги его переведены на разные языки. И тамъ, въ культурной Европѣ, полной великими памятниками прошлаго, темы Мережковскаго не ко двору, противны духу времени, совершившему предательство великихъ вселенскихъ завѣтовъ. Тамъ не имѣлъ бы онъ даже тѣхъ немногихъ друзей, страдающихъ общей съ нимъ жаждой, которыхъ имѣетъ у себя на родинѣ, въ странѣ Достоевскаго.

Бѣда не въ томъ, что Мережковскій недостаточно русскій, слишкомъ культурный человѣкъ, въ извѣстномъ смыслѣ онъ даже очень русскій; бѣдой для него оказались его огромныя темы, отчуждала его отъ времени и временныхъ людей та вселенская духовная родина, изъ которой онъ принесъ эти темы. Духовный ростъ Мережковскаго протекалъ въ совершенно особенной атмосферѣ, далекой отъ интересовъ минуты, отъ мелкихъ споровъ десятилѣтій, его вниманіе приковывали проблемы тысячелѣтій, и онъ, можетъ быть, недостаточно видѣлъ, что дѣлается вокругъ, слова его звучали слишкомъ литературно [1]). Споры марксистовъ и народ-

[1]) Мережковскій слишкомъ литераторъ и то, что онъ пишетъ, не звучитъ живою религіозною проповѣдью.

никовъ, фракціонныя разногласія, политическая злоба дня, быстрая смѣна соціологическихъ направленій, то, въ чемъ видитъ «жизнь» огромная часть русской интеллигенціи, вокругъ чего такъ суетится, все это было чуждо человѣку, котораго мучила тысячелѣтняя вселенская тема объ отношеніи христіанства и язычества, который видѣлъ «жизнь», смыслъ ея въ греческой трагедіи, въ смерти боговъ языческихъ и рожденіи Бога христіанскаго, въ эпохѣ возрожденія съ ея великимъ искусствомъ, въ воскресеніи древнихъ боговъ, въ таинственныхъ индивидуальностяхъ Юліана Отступника и Леонардо да Винчи, въ Петрѣ Великомъ, Пушкинѣ, Л. Толстомъ и Достоевскомъ. Это романтическая черта въ Мережковскомъ—отвращеніе къ мелкимъ масштабамъ современности и благоговѣйное уваженіе къ большимъ масштабамъ мірового прошлаго. Мережковскій переживалъ опытъ былыхъ великихъ временъ, хотѣлъ разгадать какую-то тайну, заглянувъ въ душу такихъ огромныхъ людей, какъ Юліанъ, Леонардо и Петръ, такъ какъ тайна ихъ казалась ему вселенской. Въ мѣщанской и безбожной европейской культурѣ, забывшей вселенскія идеи и живущей частными, мелкими, провинціальными интересами, его поразилъ одинъ Ницше, сошедшій съ ума отъ религіозной муки; родными ему кажутся только «декаденты», предтечи грядущаго возрожденія.

Вѣдь нельзя же отрицать той очевидной истины, что культура современности ничтожна и мелочна по сравненіи, напримѣръ, съ эпохой возрожденія или Греціей періода цвѣтенія, что господствующая духовная жизнь не задумывается уже надъ рѣшеніемъ міровыхъ вопросовъ, что геніи и герои вымираютъ, что смыслъ жизни затерялся въ успѣхахъ жизни. Мы должны имѣть мужество сказать, что царство демократіи, одной своей стороной утверждая несомнѣнную справедливость, другой посягаетъ на благородныя цѣнности, горы превращаетъ въ плоскіе равнины и не имѣетъ никакого «во имя». Можно считать соціалъ-демократію, эту ось исторіи послѣднихъ дней, дѣломъ справедливымъ и хорошимъ, полезнымъ и нужнымъ, но нѣтъ въ ней истинно вселенскаго духа, чувствуется какой-то провинціализмъ во всѣхъ этихъ спорахъ ортодоксальныхъ марксистовъ и бернштеніанцевъ и т. п., забвеніе единственно важнаго вопроса: во имя какого Бога стоитъ жить. Все—Мароы, пекущіяся о многомъ, и не видно Маріи. Эпохи безбожныя, живущія внѣ Бога, устраивающія жизнь, независимо отъ смысла ея—самыя унылыя, скучныя, безцвѣтныя и плоскія эпохи; въ нихъ даже богоборчества не можетъ быть въ глубокомъ и страш-

номъ смыслѣ этого слова, и атеизмъ носитъ явную печать лакейства, въ нихъ все больше теряетъ свою цѣнность, умаляется.

Упадочники, «декаденты», столь презираемые мѣщанскимъ обществомъ,—правнуки великой вселенской культуры, оторванные отъ того, что въ данный часъ принято называть «жизнью», тоскующіе по новой, могучей культурѣ. Въ душѣ *новаго* человѣка перекрещиваются наслоенія разныхъ великихъ эпохъ: язычество и христіанство, древній богъ Панъ и новый Богъ, умершій на крестѣ, греческая красота и средневѣковый романтизмъ, Діонисъ, въ которомъ образъ бога языческаго сливается съ образомъ Бога христіанскаго, и возрожденіе—рожденіе человѣка новой исторіи и жажда новаго, грядущаго возрожденія. Новая душа раздваивается, усложняется до послѣдняго предѣла, идетъ къ какому-то кризису, желанному и страшному. Упадочники превращаются въ символистовъ и мистиковъ. Воскресаютъ въ насъ боги и Богъ, опять вселенскія темы вступаютъ въ свои вѣчныя права, дѣлаются самыми важными. И мы живемъ не только въ эпоху упадка и измельчанія культуры, въ безбожную эпоху малыхъ дѣлъ на равнинѣ, но и въ захватывающую по своему всемірному значенію и интересу эпоху зачинающаго новаго религіознаго возрожденія, загорающагося *новаго религіознаго сознанія*.

Характерная, существенная особенность *нашего* новаго возрожденія, что оно двойное, двойственное: возрождается, воскресаетъ Богъ христіанскій, и боги языческія возрождаются, воскресаютъ. Мы переживаемъ не только христіанскій ренессансъ, но и ренессансъ языческій. Явленія Ницше на Западѣ и у насъ Розанова, возрожденіе Діониса въ современномъ искусствѣ, нашъ мучительный интересъ къ проблемѣ пола, наше стремленіе къ освященію плоти—все это указываетъ на двойственность нашего ренессанса. Мы зачарованы не только Голгоѳой, но и Олимпомъ, зоветъ и привлекаетъ насъ не только Богъ страдающій, умершій на крестѣ, но и богъ Панъ, богъ стихіи земной, богъ сладострастной жизни, и древняя богиня Афродита, богиня пластической красоты и земной любви. Въ золотыхъ нашихъ снахъ намъ грезится не только небо, населенное безплотными духами, но и преображенная земля, одухотворенная плоть, грезится природа, одушевленная фавнами и нимфами, и мы благоговѣйно склоняемся не только передъ крестомъ, но и передъ божественно-прекраснымъ тѣломъ Венеры. Этотъ золотой вѣкъ обычно грезится людямъ или въ прошломъ или въ будущемъ, во времени, въ эмпирическомъ существованіи; но и

въ вѣчности, въ бытіи внѣвременномъ, можно ждать воскресшей земли, священной плоти и видѣть священный путь къ ней не только вверху, но и внизу. Этого до сихъ поръ не постигали, но мы уже начинаемъ что-то постигать.

Человѣкъ новаго религіознаго сознанія не можетъ отречься ни отъ язычества, ни отъ христіанства, и тамъ и здѣсь онъ видитъ божественное откровеніе; въ жилахъ его текутъ два потока крови и производятъ бурю, въ головѣ его мысли двоятся. Нѣтъ возврата къ язычеству, какъ къ тезису, и къ христіанству, какъ къ антитезису, само противоположеніе слишкомъ старо. Новое религіозное сознаніе жаждетъ синтеза, преодолѣнія двойственности, высшей полноты, должно вмѣстить что-то такое, что раньше не вмѣщалось, соединить два полюса, двѣ противоположныя бездны. Въ историческомъ христіанствѣ нельзя уже найти противоядія противъ новыхъ соблазновъ возрождающагося язычества, какъ нѣтъ въ старомъ язычествѣ противоядій противъ грѣховъ историческаго христіанства. Когда мы говоримъ о новомъ религіозномъ сознаніи, то менѣе всего хотимъ сказать этимъ, что всѣ прежнія религіи были заблужденіемъ и что нужно изобрѣсти религію новую. Если религія вообще возможна и нужна, то на весь міровой и историческій процессъ нужно смотрѣть, какъ на божественное откровеніе, какъ на интимное взаимодѣйствіе между человѣчествомъ и Божествомъ. Новое религіозное сознаніе есть продолжающееся откровеніе, вмѣщеніе большей полноты религіозной истины, такъ какъ на прежнихъ ступеняхъ религіознаго откровенія раскрылась лишь частичная, не полная истина. Противно и безбожно то утвержденіе ограниченныхъ представителей историческаго христіанства, что въ язычествѣ не раскрывался Богъ. Христіанскіе богословы смотрятъ на языческихъ боговъ такъ, какъ на Бога христіанскаго смотрятъ позитивисты и раціоналисты; они недостаточно мистики, ихъ религіозное сознаніе недостаточно обширно, чтобы увидѣть въ языческихъ богахъ подъ разными масками раскрывающійся Вѣчный Ликъ Бога Отца, Бога Творца, не менѣе совершенное откровеніе Его, чѣмъ въ вѣтхозавѣтномъ Іеговѣ. И исторически роковая противоположность между язычествомъ и христіанствомъ, непримиренная вражда ихъ, раздвоившая нашу современную душу, не есть-ли кажущійся результатъ неполноты открывшагося намъ, не есть-ли ограниченность наша, превратившая историческую относительность въ вѣчную распрю между Богомъ Отцомъ и Богомъ Сыномъ? Не вмѣститъ ли новый религіозный синтезъ такой пол-

ноты откровенія, въ которой противоположность между языческимъ тезисомъ и христіанскимъ антитезисомъ исчезнетъ, какъ миражъ? Это религіозная мечта наша.

Если откровенія Божества до сихъ поръ не было въ мірѣ и исторіи человѣчества, то его и никогда не будетъ, тогда правы раціоналисты и пошлые деисты, выдумывающіе ненужнаго и далекаго бога; если же откровеніе было, то оно должно продолжаться и будетъ продолжаться, такъ какъ полнота религіозной истины достигается лишь на протяженіи всего историческаго процесса, и процессъ этотъ долженъ быть богочеловѣческимъ. Вопросъ о связи между относительнымъ и временнымъ историческимъ откровеніемъ, и вѣчнымъ и абсолютнымъ мистическимъ откровеніемъ, долженъ быть пересмотрѣнъ и переработанъ новой философіей, мистической и вмѣстѣ съ тѣмъ критической философіей будущаго, которой предстоитъ послужить новому религіозному сознанію. Только изъ соединенія религіознаго опыта съ высшимъ философскимъ знаніемъ можетъ родиться истинный гнозисъ. Тогда только будетъ разбита историческая ограниченность богословскихъ школъ, внѣшній авторитетъ будетъ окончательно замѣненъ внутренней свободой и будетъ проложенъ путь къ полнотѣ мистическаго богопознанія [1].

Я не знаю человѣка въ русской и европейской литературѣ, который такъ бы почувствовалъ двойное религіозное возрожденіе, такъ бы проникъ въ его тайны, такъ бы созналъ неизбѣжность преодолѣнія религіозной двойственности въ полнотѣ новаго религіознаго синтеза, какъ Д. С. Мережковскій. Основная, неизмѣнная тема всѣхъ писаній Мережковскаго, всѣхъ его помышленій и переживаній, самая важная и нужная, вселенская тема—два полюса религіознаго сознанія, двѣ противоположныя бездны: христіанство и язычество, духъ и плоть, небо и земля, богочеловѣкъ и человѣкобогъ, Христосъ и Антихристъ. Для рѣшенія темы о *двойственности*, переданной намъ вселенской культурой, всей религіозной исторіей человѣчества, Мережковскій и задумалъ свою трилогію, не вполнѣ удачную по художественности выполненія, но

[1]) Это значеніе философіи прекрасно понимаютъ и разъясняетъ Н. Минскій въ недавно вышедшей интересной книгѣ „Религія будущаго". Вл. Соловьевъ много сдѣлалъ для философіи религіи, и непонятно, какъ при такомъ остромъ философскомъ сознаніи онъ могъ подчиниться исторически-ограниченному внѣшнему авторитету.

замѣчательную по замыслу. Та же тема о двойственности, требующей разрѣшенія, заполняетъ самую замѣчательную работу Мережковскаго, на которой будетъ зиждиться его извѣстность, его двухтомное сочиненіе: «Л. Толстой и Достоевскій». Въ книгѣ этой онъ намѣчаетъ путь къ рѣшенію проблемы, но не окончательно еще переходитъ отъ Двухъ раздѣленныхъ къ Тремъ соединеннымъ. Поверхность взглядовъ Мережковскаго мѣняется, особенно это бросается въ глаза, когда читать подъ рядъ всѣ части его исторической трилогіи, но существо остается все тоже, тѣ же двоящіяся мысли, то же предчувствіе *Третьяго*, примиряющаго двѣ бездны, тоска по небесной землѣ и земному небу. Мережковскій въ самомъ началѣ своего пути ощутилъ, мистически почувствовалъ, что нѣтъ спасенія въ томъ, чтобы одну бездну принять, а другую отвергнуть, что святость не на одномъ только полюсѣ, что возврата назадъ, къ одной лишь языческой земли или къ одному христіанскому небу, нѣтъ. *Мережковскій понялъ, что исходъ изъ религіозной двойственности, изъ противоположности двухъ безднъ— неба и земли, духа и плоти, языческой прелести міра и христіанскаго отреченія отъ міра, что исходъ этотъ не въ одномъ изъ Двухъ, а въ Третьемъ: въ Трехъ.* Въ этомъ его огромная заслуга, огромное значеніе для современнаго религіознаго движенія. Мука его, родная намъ мука, въ вѣчной опасности смѣшенія, подмѣны въ двоящемся Ликѣ Христа и Антихриста, въ вѣчномъ ужасѣ, что поклонишься не Богу Истинному, что отвергнешь одно изъ Лицъ Божества, одну изъ безднъ, не противный Богу, а лишь противоположный и столь же Божественный полюсъ религіознаго сознанія. Это—мука соблазна послѣдней религіозной свободы.

Мережковскій не чистый художникъ и не чистый мыслитель, у него часто не хватаетъ художественнаго дара для творчества образовъ и мыслительнаго дара для творчества философскихъ концепцій, но онъ своеобразный художникъ-мыслитель, у него есть даръ творить художественную концепцію мыслей, есть способность къ интуитивному знанію и провидѣнію. Это особый типъ гностика нашего времени, удивительно толкующій тексты Евангелія, проникающій въ нѣкоторыя тайны. Онъ ставитъ себѣ непосильныя, слишкомъ огромныя задачи, съ которыми не всегда можетъ справиться, но все же прокладываетъ новый путь. Многому научился Мережковскій у Ницше, Достоевскаго и отчасти у Розанова, но нельзя ему отказать въ оригинальности религіозно-художественной концепціи, въ огромномъ дарѣ провидѣнія новыхъ

мистическихъ путей. Онъ радикалъ, революціонеръ по темпераменту, по складу мыслей и стремленіямъ, вѣчно склоненъ къ крайностямъ, не можетъ примириться со всѣми средними, умѣренными, лишь реформаторскими направленіями. Ему нужны не реформы, а переворотъ, не преобразованія, а преображеніе, и въ религіозномъ сознаніи своемъ онъ идетъ по пути революціонному. Онъ гораздо смѣлѣе, радикальнѣе Вл. Соловьева, который все-таки стремился только оправдать вѣру отцовъ, въ слишкомъ многомъ былъ консерваторомъ, боялся новыхъ теченій, обходилъ нѣкоторыя страшныя роковыя темы и по многимъ вопросамъ держался взглядовъ компромисскихъ, общераспространенныхъ.

Чего хочетъ новое религіозное сознаніе, какое послѣднее его желаніе, чѣмъ отличается отъ стараго сознанія? Послѣднее наше желаніе, влекущее насъ къ религіи—жажда вѣчности и полноты бытія, окончательной побѣды надъ смертью и узостью жизни. Каждое человѣческое существо кончитъ смертью и все человѣчество кончитъ смертью и вся жизнь наша наполнена частичной смертью.— вотъ этого ужаса окончательнаго небытія мы не можемъ, не хотимъ и не должны вынести. И, въ концѣ концовъ, есть только двѣ религіи—религія бытія, утвержденія вѣчной и безмѣрно полной жизни, и религія небытія, окончательной смерти. Міръ знаетъ одну великую религію небытія—буддизмъ. Это самая глубокая и совершенная попытка побѣдить ужасъ смерти и страданія окончательной вселенской смертью, таинственной бездной небытія. Но что такое внѣрелигіозный позитивизмъ XIX вѣка, такъ суетливо устраивающій жизнь? Позитивизмъ отчаялся постигнуть смыслъ жизни и побѣдить смерть, позитивизмъ знаетъ, что смерть есть удѣлъ каждаго, всѣхъ и всего, онъ примиряется съ тѣмъ, что небытіе есть послѣдній предѣлъ, послѣднее его слово. Надъ бездной всеобщаго и окончательнаго небытія хотятъ позитивисты устроить жизнь, облегчить существованіе, ослабить страданія этого малаго, короткаго, узкаго, призрачнаго въ своей безсмысленности бытія. Веселые позитивисты, поющіе хвалу жизни, должны понимать жизнь, какъ «пиръ во время чумы», такъ какъ вѣчная, неизлечимая «чума» сопутствуетъ человѣческой исторіи. Только опустошенныя, плоскія, лакейски-самодовольныя души не чувствуютъ ужаса этой «чумы» и невозможности этого «пира». И печальный позитивизмъ въ безсознательной религіозной стихіи своей сближается

съ религіей небытія, имѣетъ уклонъ къ аскетизму, слабымъ лишь голосомъ защищаетъ узость бытія.

Къ религіи ведетъ насъ жажда вѣчнаго «пира» не «во время чумы», не надъ бездной небытія, а послѣ окончательной побѣды надъ всякой «чумой» и надъ всякимъ небытіемъ. *Религія учитъ вселенской борьбѣ со смертью, съ духомъ небытія во имя абсолютнаго и вѣчнаго бытія.* Коренится она въ томъ глубочайшемъ, послѣднемъ сознаніи, что побѣда надъ смертью въ мірѣ и завоеваніе жизни абсолютно полной и вѣчной могутъ быть достигнуты человѣкомъ и человѣчествомъ лишь въ союзѣ съ Богомъ, источникомъ всякаго бытія. Поэтому смыслъ жизни можетъ быть осуществленъ, смерть побѣждена, вѣчность и полнота бытія завоевана, личность утверждена не въ человѣческомъ, внѣрелигіозномъ процессѣ, а только въ процессѣ богочеловѣческомъ, въ религіозномъ единеніи съ Божествомъ. Путь только человѣческій и безбожный есть путь небытія. *Религія учитъ также окончательному вселенскому освобожденію, борьбѣ съ необходимостью, скованностью, ограниченностью во имя абсолютно свободнаго и безпредѣльнаго бытія.* Путемъ только человѣческимъ, безрелигіознымъ свобода не можетъ быть достигнута, призраки предѣла и границъ необходимости всюду возстаютъ, и путь этотъ есть путь рабства.

Если окончательная побѣда надъ смертью, окончательное утвержденіе вѣчной и полной жизни и безпредѣльной свободы только въ пути богочеловѣческомъ, только въ интимномъ союзѣ человѣка съ Богомъ, то долженъ былъ воплотиться въ мірѣ Богъ, долженъ былъ явиться Богочеловѣкъ. Въ исторіи міра была единственная, неповторимая точка сближенія человѣческаго и божескаго, въ ней дана была невиданная и побѣдоносная, богочеловѣческая битва со смертью, съ духомъ небытія за жизнь, за радость, за свободу, за вѣчность и полноть бытія. Въ Христѣ человѣческая свобода, свобода выбора была ограничена Божественной любовью, но отъ этого она, свободя эта, столь дорогая для насъ, не ограничилась (слово это изобличаетъ лишь несовершенство нашего языка), она сдѣлалась еще большей, захотѣла спасенія человѣка и міра въ царствѣ Божьемъ, такъ какъ въ немъ лишь можно спастись отъ рабства и небытія; мистически примирилась человѣческая свобода съ божественной необходимостью или, что то же, съ Божественной свободой. Самъ Богъ умеръ на крестѣ и воскресъ, чтобы открыть міру истину о всеобщемъ воскресеніи, объ окончательной побѣдѣ надъ смертью, о вѣчной, радостной и свободной жизни.

И съ тѣхъ поръ міръ началъ распинаться съ Христомъ. Голгоѳа легла черной тѣнью на человѣческую исторію, смерть Христа зачаровала человѣчество, а воскресеніе Его не было понято или было понято неполно. Историческое христіанство вмѣстило только отрицательную, аскетическую половину религіи Христа, поняло небо, какъ отрицаніе земли, духъ, какъ отрицаніе плоти, а бездна на полюсѣ противоположномъ была отвергнута, какъ дьявольское искушеніе. Дуализмъ неба и земли, духа и плоти отравилъ жизнь, превратилъ міръ въ сплошную грѣховность. А жизнь міра шла своимъ обычнымъ путемъ, оправдывалась святостью не христіанскою. Жизнь пола, жизнь общественная, вся прелесть міровой культуры, искусство и наука оказались на полюсѣ противоположномъ религіозному сознанію историческаго христіанства. И вотъ загорается новое религіозное сознаніе, которое не можетъ уже вынести этого разрыва, этого дуализма, жаждетъ религіознаго освященія жизни, освященія всемірной культуры, новой святой любви, святой общественности, святой «плоти», преображенной «земли». Новое религіозное сознаніе возвращается къ глубокимъ истокамъ всякой религіи, къ преодолѣнію смерти въ вѣчномъ, полномъ, свободномъ бытіи личности и преодолѣнію Голгоѳы въ Воскресеніи. Христіанскій ренессансъ начнется, когда «кончится отрицаніе, умираніе, умертвленіе, начнется утвержденіе, оживаніе, воскрешеніе. Отъ перваго—скорбнаго, темнаго, тайнаго Лика Господня христіанство обратится ко второму—радостному, свѣтлому, славному. Этотъ-то величайшій *космическій* переворотъ и совершается нынѣ почти неосязаемо, нечувствительно, какъ и всегда совершаются подобные космическіе перевороты» [1]).

Вотъ какими словами Мережковскій характеризуетъ новое религіозное сознаніе, провидитъ въ нихъ новую или вѣрнѣе вѣчную, единую религію, но вмѣщающую полноту большую, чѣмъ религіи историческія: «Донынѣ казалось намъ, что быть христіаниномъ значитъ любить небо, только небо, отрекаясь отъ земли, ненавидя землю. Но вотъ христіанство—не какъ отреченіе отъ земли, не камъ измѣна землѣ, а какъ новая, еще небывалая «вѣрность землѣ», новая любовь къ землѣ, новое «цѣлованіе земли». Оказывается, что не только можно любить небо и землю вмѣстѣ, но что иначе и нельзя ихъ любить какъ вмѣстѣ, нельзя ихъ лю-

[1]) См. предисловіе Мережковскаго къ II тому „Левъ Толстой и Достоевскій“.

бить раздѣльно по ученію Христа. Пока мы любимъ небо или землю не до конца, не до послѣдняго предѣла неба и земли, намъ кажется такъ, какъ Л. Толстому и Ницще, что одна любовь отрицаетъ другую. Надо полюбить землю *до конца*, до послѣдняго края земли — *до неба*, надо полюбить небо *до конца*, до послѣдняго края неба — *до земли*, и тогда мы поймемъ, что это не двѣ, а одна любовь, что небо сходитъ на землю, обнимаютъ землю, какъ любящій обнимаетъ любимую (двѣ половины, два *пола* міра) и земля отдается небу, открывается небу: и тайна земная, по выраженію Достоевскаго, соприкасается съ тайною звѣздною»;—въ этомъ-то «соприкосновеніи», соединеніи и заключается сущность, если не историческаго христіанства, то самаго ученія Христова. Древо жизни уходитъ не только въ невинное голубое небо весенними клейкими листочками, но и въ темное, вѣчно-рождающее, вѣчно-сладострастное «чрево» матери сырой земли корнями своими. Пока земля *не небесная*—она все еще старая, языческая земля: пока небо *не земное*—оно все еще старое, не христіанское, только кажущееся «христіанскимъ» небомъ. Но будетъ «новая земля и новое небо», это значитъ будетъ земля небесная и небо земное. «Да пріидетъ царствіе Твое. Да будетъ воля Твоя и *на землѣ, какъ на небѣ*». Не только на небѣ, но и на землѣ. Да соединитъ воля Твоя землю и небо, да будетъ земля и небо не два, а одно, какъ *Я и Отецъ одно*. Вотъ соль соли въ ученіи Христовомъ; вотъ уже не вода, а «огонь» крещенія. Крещеные только водою, мы этого не поняли, и теперь лишь начинаемъ понимать, что, не понявъ этого, мы собственно ничего не поняли въ христіанствѣ».

Мережковскій необыкновенно остро поставилъ проблему отношенія между духомъ и плотью, рѣшаетъ ее блестящимъ толкованіемъ евангельскихъ текстовъ, художественной интуиціей и мистическимъ предчувствіемъ будущей религіозной культуры. Судьбы новаго религіознаго движенія связаны съ радикальнымъ рѣшеніемъ основной, новой темы объ отношеніи религіи къ «плоти», къ «землѣ», о религіозномъ освященіи культуры, общественности, половой любви, радости жизни. «Рыцарство не исполнило своей задачи, потому что стремилось къ ней слишкомъ рано и безсознательно,—но задача была истинная; это все еще въ значительной мѣрѣ и наша задача: освятить не освященное или недостаточно освященное церковью, съ церковной точки зрѣнія, все еще слишкомъ свѣтское, языческое; освятить не одну часть, а *всю* жизнь, не одинъ полюсъ, а оба, не только *не—я*, отреченіе отъ лично-

ти, но и *я*, утвержденіе личности въ сознаніи личнаго достоинства, чести, въ древней героической, воинствующей любви къ родинѣ, къ землѣ, къ народу, ко всему христіанскому міру, и въ новой внѣ-брачной, внѣ-семейной любви къ женщинѣ». Двойственность должна быть преодолѣна въ высшемъ утвержденіи, а не отрицаніи. наше языческое возрожденіе, реабилитація плоти и радости земной, должны быть признаны равными по святости и божественности съ возрожденіемъ христіанскимъ, тоской по небу и печалью духа. Одинъ Богъ въ глубинѣ двухъ противоположныхъ безднъ, лишь два полюса единаго религіознаго сознанія, соединяющіеся въ полнотѣ откровенія. Притупленіе и замалчиваніе этой темы ведетъ къ увяданію и религіозному безплодію. Но проблема духа и плоти можетъ быть еще поставлена иначе, чисто философски, какъ онтологическая проблема о томъ, что такое бытіе, каковъ составъ бытія, сущность его. Полная религія не можетъ не имѣть своей онтологіи, своего пониманія бытійственнаго состава міра и потому не можетъ обойтись безъ метафизики. Мережковскій постоянно говоритъ объ аскетической метафизикѣ историческаго христіанства, о противоположной метафизикѣ язычества, но никогда не пробуетъ философски ставить и рѣшать проблему духа и плоти. Это его слабость, Въ философіи, судя по нѣкоторымъ мѣстамъ, онъ слѣдуетъ за Кантомъ, не отдавая себѣ отчета въ томъ, насколько необходимо философское преодолѣніе Канта для религіознаго сознанія, насколько невозможно мистику быть кантіанцемъ.

Мережковскій рѣшительный противникъ спиритуалистической метафизики, борьба съ спиритуализмомъ историческаго христіанства—основной мотивъ его. Тутъ огромная заслуга Мережковскаго легко можетъ сплестись съ огромнымъ недоразумѣніемъ, если не подвергнуть этой проблемы философскому разсмотрѣнію. Дѣло въ томъ, что религіозная проблема отношенія «духа» и «плоти» совершенно не совпадаетъ съ философской проблемой отношенія духа и матеріи, души и тѣла, физическаго и психическаго, хотя съ ней соприкасается. «Плоть», о которой говоритъ Мережковскій, есть символическое понятіе, она олицетворяетъ собой и землю вообще, и всю культуру и общественность («тѣло» человѣчества), и всякую чувственность, и половую любовь. Въ «плоти» этой слишкомъ мало того, что мы въ философіи называемъ «матеріей», явле-

ніемъ физическимъ въ противоположность психическому, въ ней слишкомъ много того, что въ философіи называютъ «духомъ», явленіемъ психическимъ въ противоположность физическому. «Плоть» не опредѣляется физическими свойствами и химическимъ составомъ, «земля» эта не состоитъ изъ геологическихъ пластовъ. Пространственность и временность эмпирическаго міра не есть обязательное условіе бытія этой «плоти» и непроницаемость не есть такое же роковое ея свойство, какъ давящей насъ «матеріи». «Плоть» не есть также феноменъ, явленіе въ противоположность «духу»—нумену, сущности, въ ней есть что то нуменальное, метафизически изначальное. Какъ же связать религіозную и культурно-историческую проблему «плоти» (утвержденія культуры, общественности, чувственности, пола,—словомъ, *воплощеннаго* духа) съ онтологической проблемой о томъ, что такое бытіе, каковъ его составъ, и съ гносеологической проблемой о томъ, что такое нуменъ, а что феноменъ, каковы условія образованія міра эмпирическаго?

Теорія познанія, которая представляется мнѣ единственно возможной, истинной и для будущаго плодотворной, видитъ въ эмпирическомъ, простравно-временномъ мірѣ лишь условное и относительное, кажущееся, а не истинное бытіе, лишь положенное нашимъ нуменальнымъ существомъ. Въ „мірѣ“ этомъ, который вѣдаетъ наука и который кажется позитивистамъ единственнымъ, исчерпывающемъ, въ «опытѣ» этомъ, который мы назовемъ вторичнымъ и раціонализированнымъ, нельзя открыть состава бытія, нуменальной сущности его, ни въ явленіяхъ «физическихъ», ни въ явленіяхъ «психическихъ», ни въ «тѣлѣ», ни въ «душѣ» *). Только въ опытѣ первичномъ, не раціонализированномъ, мистическомъ раскрывается намъ истинное бытіе, реально сущее, метафизическій «духъ» и метафизическая «плоть» міра, не только мистическая «душа» наша, но и мистическое наше «тѣло». Философско-критическій мистицизмъ учитъ, что самое мистическое и есть самое реальное, дѣйствительное, наиболѣе воплощенное, хотя и не по законамъ раціональнымъ, и оправдываетъ «опытъ» Достоевскаго. А всѣ эти позитивные «реалисты», прикованные къ эмпирической дѣйствительности, живутъ въ мірѣ призрачномъ, міръ нуменальныхъ сущностей не воплощается для нихъ ни въ чемъ.

---

[1]) См. мои статьи: „О новомъ русскомъ идеализмѣ“ и „Кризисъ раціонализма въ современной философіи“, въ которыхъ намѣчается возможность такого рода новой гносеологіи.

„Чтобъ изъ низости душою
„Могъ подняться человѣкъ,
„Съ древней матерью землею
„Онъ вступи въ союзъ навѣкъ".

О союзѣ, сліяніи «съ древней матерью землею» говорятъ всѣ великія религіи, великія поэты прошлаго, тоскуютъ по матери сырый землѣ, видятъ въ соединеніи съ ней величайшій религіозный опытъ. Этой «земли», нашей Праматери, божественной, нуменальной стихіи земной позитивисты и раціоналисты не знаютъ, забыли о ней, она не вмѣщается, не воплощается въ ихъ раціонально-ограниченномъ опытѣ, живутъ они на другой землѣ, одной изъ планетъ, опредѣленнаго химическаго состава, образовавшейся изъ геологическихъ пластовъ, и только ее, мертвую, высушенную, кажущуюся землю признаютъ. «Земля», которую Мережковскій хочетъ соединить съ «небомъ», эта бездна внизу—нуменальная, метафизическая «земля», «плоть» трансцендентная. Спиритуализмъ историческаго христіанства есть вѣрность небу, духу, но измѣна божественной землѣ, мистической плоти. Безрелигіозный позитивизмъ XIX вѣка есть измѣна и мистическому «небу» и мистической «землѣ». Раціоналистическіе позитивисты также далеки отъ бездны «плоти», какъ и отъ бездны «духа», они гдѣ-то въ серединѣ, на плоскости, лишенные мистической чувственности «земли» и тоски по «небу». Вся эта срединная раціоналистическая культура бездушна и безплотна, живетъ на поверхности физическихъ и психическихъ явленій, но не погружается вглубь нуменальнаго «духа» и нуменальной «плоти». А только въ этой глуби и ставится проблема Мережковскаго. Если спиритуализмъ историческаго христіанства умерщвлялъ «плоть» и тѣмъ посягалъ на первозданную, божественную стихію, уклонялся къ буддизму, то матеріализмъ безрелигіозной эпохи умерщвлялъ «духъ», не возвращаясь къ глубинѣ «плоти», и потому шелъ къ окончательному небытію, къ призрачному существованію на плоской поверхности. Реабилитируютъ «плоть», возвращаютъ къ «древней матери землѣ» не матеріалисты, знающіе лишь феноменъ матеріи, а такіе мистики, какъ Розановъ, вѣдающіе древніе тайны «плоти» земной. Только для подлинныхъ мистиковъ, ощутившихъ въ себѣ древній хаосъ, земля полна великихъ таинствъ, только они могутъ разрыть въ ея глубинѣ клады, совершать земныя мистеріи, возвращающія насъ къ элевзійскимъ таинствамъ и къ празднествамъ Діониса.

Итакъ, «духъ» и «плоть» для Мережковскаго и неомистиковъ, людей новаго религіознаго сознанія, не есть нуменъ и феноменъ, душа,— психическое, и тѣло,— физическое, и ужъ, конечно, не есть доброе и злое. Мережковскій иногда запутывается вслѣдствіе отсутствія у него философской критики, но въ основѣ его міропониманія лежитъ глубочайшая идея *нуменальности*, метафизической изначальности не только «духа», но и «плоти», не только «неба», но и «земли» и религіозной ихъ равноцѣнности. «Плоть» міра, чувственность, воплощенность въ общественности и культурѣ земной, въ любви половъ, въ оргійности, также нуменальны, метафизически изначальны, божественно-мистичны, какъ и «духъ», какъ и «небо». Это вполнѣ совмѣстимо съ спиритуализмомъ или панпсихизмомъ въ онтологіи, которая учитъ, что бытіе состоитъ изъ сложной, взаимодѣйствующей іерархіи конкретныхъ духовныхъ существъ, одухотворенныхъ монадъ, объединенныхъ во вселенское единство Первичной Божественной Монадой, заключающей въ себѣ абсолютную полноту бытія и путемъ эманаціи предвѣчно творящей множественность бытія. Можно спорить противъ качества стараго традиціоннаго термина спиритуализмъ, но такого рода онтологію должно будетъ принять и сверхъисторическое, новое христіанство.

Грѣхъ историческаго христіанства былъ не столько въ его спиритуалистической онтологіи, не компетентной рѣшать нашу проблему «духа» и «плоти», сколько въ его дуализмѣ, по которому «духъ» былъ признанъ божескимъ, добрымъ, а «плоть» безбожной, злой. Но вѣдь можетъ существовать философская онтологія, которая совсѣмъ будетъ отрицать существованіе матеріи, признаетъ физическій міръ лишь фиктивной условностью и такого рода панпсихизмъ будетъ только благопріятствовать реабилитаціи «плоти». Корни чувственности, оргійности «плоти» заложены не въ эмпирическомъ, физическомъ, матеріальномъ мірѣ, корни эти трансцендентны, въ бездонной глубинѣ, на одномъ изъ полюсовъ «духа», если міръ есть духъ.

Метафизика насъ можетъ научить тому сознанію, что мировое бытіе должно освободиться отъ узъ «матеріи», отъ давящей насъ закономѣрности «природы», что пространство и время должны исчезнуть, какъ кошмаръ. И это вполнѣ совпадаетъ съ самой послѣдней, съ самой важной и наиболѣе таинственной идеей религіознаго сознанія о преображеніи «земли», преображеніи «плоти». Идетъ вѣковѣчная битва съ первичнымъ порабощеніемъ, закрѣпощеніемъ, называемымъ нами «матеріей», съ ограниченностью вся-

каго пространства и времени, но не съ «землей», не съ «плотью». Будетъ «земля» преображенная, не скованная матеріальными законами, освобожденная, внѣвременная и внѣпространственная; будетъ «плоть» преображенная, не физическая, но полнокровная, чувственная, мистически-сладострастная и вѣчная, отъ всякихъ матеріальныхъ граней освобожденная. Метафизикой можетъ быть оправдано это мистическое предчувствіе, но только въ религіи тайна эта постигается. Для самого человѣка, оторваннаго отъ Абсолютнаго Источника бытія, невозможно достигнуть преображенія «земли», освобожденія ея отъ пространствъ и временъ, отъ скованности и необходимости, и преображенія «плоти», утвержденія ея вѣчнаго, нетлѣющаго индивидуальнаго бытія. Но для Бога все возможно и въ союзѣ съ Богомъ, въ процессѣ богочеловѣческомъ, вѣримъ, преображеніе будетъ. *Религіозная проблема духа и плоти, полярности безднъ, двойственности рождается не изъ онтологическаго дуализма человѣческой природы, а изъ величайшей для насъ тайны раздвоенія Бога на два Лика и отношенія этого раздвоенія къ эманирующему изъ Бога множественному міру; и религіозно рѣшается эта проблема, двойственность замиряется въ третьемъ Ликѣ Бога.* По ученію христіанскому тутъ таинственная, міру кажущаяся полярность Бога Отца и Бога Сына, которые—одно, и разрѣшеніе всѣхъ противоположностей въ Богѣ Духѣ Святомъ. Объ этомъ потомъ.

Но наша плоть, плоть нашего міра, испорчена, дефектна, ненормальна; не потому, что плоть грѣховна въ своей сущности, является началомъ злымъ и должна быть умерщвлена, а потому, что она умираетъ, тлѣетъ, болѣетъ и страдаетъ, она не вѣчная и не свободная и должна преобразиться, воскреснуть. Изъ этого нужно исходить при обсужденіи стараго и вѣчно новаго вопроса объ аскетизмѣ. Не въ плоти проклятіе человѣчества, его древняя испорченность, а въ смерти, не въ свободной жизни его грѣховность, а въ рабской скованности и ограниченности. Ненормальность плоти не въ оргійномъ богатствѣ жизни, а въ бѣдности, узости и конечности жизни плоти. И религія, сознавшая трагедію міровой плоти, борется не съ плотью, а съ тлѣніемъ плоти, не съ оргійной полнотой жизни, а со смертью, узостью, подмѣной цѣльнаго частью. Побѣдить нужно въ плоти не то, что въ ней—*бытіе*, а то что въ ней—*небытіе*, не оживаніе, а умираніе, не утвержденіе побѣдить, а отрицаніе. Аскетизмъ можетъ быть однимъ моментомъ, однимъ изъ средствъ, но никогда цѣлью, никогда единственнымъ средствомъ.

Религія аскетическая, буддизмъ, древній и самоновѣйшій, уклонъ историческаго христіанства къ черному монашеству, религія, объявляющая войну жизни, а не смерти, бытію, а не небытію,— не наша религія: духъ, въ которомъ всякое «да» поглощается огромнымъ «нѣтъ», тонетъ въ великомъ «ничто», противенъ новому религіозному сознанію. Оргіазмъ — трагическій избытокъ жизни, столь мало знакомый нашей безцвѣтной и умѣренной раціоналистической культурѣ, аскетической и развратной (это всегда вмѣстѣ), столь забытый нами трагическій оргіазмъ трансцендентными нитями связанъ съ нашей конечной религіозной цѣлью—утвержденіемъ полноты бытія, сліяніемъ съ Первоисточникомъ всякой жизни. Не всякій оргіазмъ есть путь, но не есть ли религіозный оргіазмъ путь къ побѣдѣ надъ смертью, къ вѣчному пиршеству въ Царствѣ Божьемъ?

Мережковскій все это чувствуетъ и понимаетъ. Онъ видитъ тайну религіи Христа, весь смыслъ ея въ самыхъ загадочныхъ, непонятныхъ словахъ, которыя когда либо были произнесены: «Іисусъ взялъ хлѣбъ, и благословивъ, преломилъ и, раздавая ученикамъ, сказалъ: пріимите, ядите: сіе есть Тѣло Мое. И взявъ чашу, и благодаривъ, подалъ имъ и сказалъ: «Пейте изъ нея всѣ, ибо сіе есть Кровь Моя Новаго Завѣта, за многихъ изливаемая, во оставленіе грѣховъ». Можно ли послѣ этого понимать *Новый Завѣтъ*, какъ религію безплотности и безкровности? Мережковскій справедливо говоритъ о «язвѣ и преступленіи всего историческаго христіанства, духъ котораго все еще донынѣ по преимуществу монашескій, безкровный и безплотный, невоплотимый, «отвлеченный духъ»,—которое все еще не отвѣтило на призывный голосъ Пана, не пристало къ великому празднику Діониса, не «преступило» за ту послѣднюю черту, гдѣ небо сходится съ землей, духъ—съ плотью и кровью?» «Что это за пиръ, въ которомъ участвуетъ каждое «сладострастное насѣкомое», каждый «клейкій листочекъ?» Не зовъ ли «воскресшаго Пана?» Не пиръ ли плоти и крови, не таинственная ли вечеря *новаго Діониса*, который говоритъ о себѣ: «Я есмь истинная виноградная лоза, а отецъ мой виноградарь»;—великій праздникъ, на которомъ вино претворяется въ кровь и кровь въ вино?» Вотъ слова огромной важности для новаго религіознаго сознанія. Вспомнимъ замѣчательную работу Вячеслава Иванова о религіи Діониса, эллинской религіи страдающаго бога. Стремленія Вячеслава Иванова такъ характерны для новаго религіознаго движенія, опыты его должны быть признаны

значительнымъ вкладомъ въ нашъ христіанско-языческій ренессансъ. Пониманіе Діониса, какъ мистическаго предчувствія явленія Христа въ міръ—вотъ уже путь къ столь желанному синтезу христіанства и язычества. Оргійныя празднества Діониса разрываютъ грани, освобождаютъ, являютъ религіозную среду, въ которой воплощается страдающій богъ—Богъ Сынъ. Богъ Панъ есть еще обличіе божественной творческой силы, онъ живетъ въ религіозной атмосферѣ богоотцовства, но Діонисъ съ его богострадальными празднествами не есть ли уже нарождающаяся въ мірѣ религіозная атмосфера богосыновства?

Вѣдь *плоть* міра священна, божественна не только потому, что она твореніе Бога Отца, что въ ней отражается Его вѣчная природа, но и потому, что въ ней распинается и страдаетъ Богъ Сынъ и въ Немъ плоть воскресаетъ, спасается отъ тлѣнія и смерти. И полная предчувствій, еще языческая религія Діониса, и преодолѣвшая язычество, исполнившая величайшія пророчества религія Христа—есть религія *богострадальной земли* [1]). Въ Богѣ страдающемъ, распинающемся за землю, воплощенномъ,—воскресаетъ, оживаетъ земля, плоть міра побѣждаетъ смерть, идетъ къ вѣчному пиру жизни. А черный монашескій, безплотный и безкровный аскетизмъ не есть ли бѣгство отъ міротой трагедіи, измѣна землѣ, въ которой воплощается и страдаетъ Самъ Богъ, не есть ли соблазнъ духа небытія?

Не духъ или плоть должны быть утверждены, а *личность* въ полнотѣ и своеобразіи своего бытія, трансцендентная индивидуальность, которая есть «воплощенный духъ» и «духовная плоть». Идеѣ личности, индивидуальности должно принадлежать центральное мѣсто въ новомъ религіозномъ сознаніи, только въ связи съ этой идеей многое можетъ рѣшиться. Мережковскій долженъ былъ бы чувствовать огромное значеніе религіознаго пониманія личности, но недостаточно раскрываетъ эту сторону религіознаго сознанія [2]). Вѣдь Самъ Богъ воплотился въ формѣ личности и заповѣдалъ утвердить личность для вѣчности, призналъ безмѣрную цѣнность индивидуальности.

[1]) См. принципіально важную заключительную статью В. Иванова „О религіи Діониса“ въ іюльской книгѣ „Вопросовъ жизни“. Для Минскаго тоже земля освящается божественной жертвой, страдающимъ въ ней Богомъ. См. „Религія будущаго“.

[2]) Я вижу слабость Мережковскаго въ томъ, что онъ почти не раскрываетъ религіозной идеи о безусловномъ значеніи человѣческаго лица, плохо понимаетъ личность, мистически ее недостаточно ощущаетъ.

Проблема плоти въ религіозной ея постановкѣ неразрывно связана съ проблемой *пола*, и Мережковскій справедливо считаетъ эту послѣднюю нашей проблемой по преимуществу и съ рѣшеніемъ ея связываетъ судьбу религіи. На нашу, кажется, долю выпала обязанность поставить эту проблему во всей ея остротѣ, обнажить ее, бросить вызовъ приросшему къ ней вѣковому лицемѣрію. Трудно говорить спокойно на эту тему, огромное негодованіе поднимается не только противъ мѣщанства и ханжества современнаго общества, но и противъ связаннаго съ ней отвратительнаго калѣчества тысячелѣтій. Если мы будемъ говорить о полѣ слишкомъ много и слишкомъ открыто, если будемъ слишкомъ реабилитировать его права, перегнемъ дугу въ сторону противоположную, какъ это сдѣлалъ Розановъ, то это не только простится передъ высшимъ судомъ, но и зачтется въ религіозную заслугу. Вѣдь самыя мѣщанскія и тупыя души должны понять и почувствовать въ интимной глубинѣ своей, что *полъ* источникъ міровой исторіи, что съ нимъ связаны интенсивность и богатство бытія, что имъ заполнена половина жизни міра и отъ него зависитъ вторая половина, что въ немъ коренится трагизмъ жизни. Съ поломъ связаны самыя таинственныя, загадочныя глубины человѣческаго существованія, и это знали всѣ величайшіе художники міра. Но самая важная и страшная проблема жизни оказалась наименѣе рѣшенной и наименѣе поставленной, такъ какъ самое интимное не было признано нужнымъ для хода исторіи. Проблема эта все еще находится подъ тысячелѣтнимъ запретомъ, признана стыдной, неприличной, неловкой и даже безнравственной, неподлежащей разсмотрѣнію. Каждый предоставленъ самому себѣ въ рѣшеніи одного изъ самыхъ вселенскихъ вопросовъ, каждый долженъ таить въ себѣ муку, близкую всѣмъ, но недозволенную къ опубликованію.

Много-ли можно найти во всемірной литературѣ и философіи по вопросу о полѣ и половой любви? «Пиръ» Платона, самое геніальное, самое вѣчное изъ всего написаннаго въ этой области, буддійскія разсужденія Шопенгауэра, прозрѣнія нѣкоторыхъ крупныхъ художниковъ, удивительная статья Вл. Соловьева «О смыслѣ любви» и Розановъ, вотъ и все кажется. А надъ всѣмъ этимъ загадочныя, непонятныя, невмѣщенныя слова Христа. Въ исторіи— изувѣрскій, кощунственный аскетизмъ служителей историческаго христіанства и вѣчные соблазны Венеры, не умирающей, все вновь рождающейся изъ пѣны морской. Около пола совершаются тысячелѣтнія историческія преступленія. Проклятый властвующимъ въ

исторіи религіознымъ сознаніемъ полъ загоняется въ подземное царство и готовитъ землетрясенія и провалы. Древняя богиня Афродита мститъ своимъ гонителямъ, она губитъ тѣ историческія религіи, которыя не считаются съ ея божественной волей. Лже-христіанскій аскетизмъ и спиритуализмъ отравили человѣческую душу и тѣло, развратили сознаніемъ грѣховности, превратили жизнь пола въ что-то отвратительное, грязное и постыдное, умертвили великую религіозную мечту о святости пола, святости любви, святости любовнаго пира жизни. Полъ и связанный съ нимъ божественный Эросъ загнаны въ темницу буржуазной семьи и въ ней лишь терпятся, хотя семья не оправдывается ни однимъ словомъ Христа; влачатъ безрелигіозное существованіе въ кафе-шантанахъ и публичныхъ домахъ, этомъ неизбѣжномъ коррективѣ всякаго семейнаго строя. Половая любовь существуетъ внѣ религіи, не освящена, оставлена на произволъ судьбы. Религіозный по старому человѣкъ неизбѣжно оскверняетъ любимую женщину и самъ оскверняется, такъ какъ всякое сладострастіе считается паденіемъ, слабостью, проклятіемъ человѣчества. Религіозные проповѣдники, философы, ученые, публицисты, общественные дѣятели считаютъ достойнымъ и приличнымъ говорить и писать обо всемъ, о самыхъ ничтожныхъ вещахъ, но не о полѣ, источникѣ мукъ и страданій. Для позитивистовъ просто не существуетъ проблема пола, для нихъ есть только вопросъ о раскрѣпощеніи семьи, вопросъ гражданскаго права и политической экономіи, очень почтенный, конечно, или вопросъ медицинскій и гигіеническій, очень тоже полезный, но не религіозная проблема пола. У большой части самыхъ передовыхъ позитивистовъ можно встрѣтить безсознательныя переживанія старорелигіознаго аскетическаго духа, хотя Богъ въ нихъ давно умеръ и замѣненъ моралью. Мораль эта, нужная для успѣховъ жизни, но не для религіознаго ея смысла, слишкомъ дорого стоила и должна быть свергнута новымъ религіознымъ Возрожденіемъ, по существу своему сверхъ-моральнымъ [1]). Нельзя достаточно оцѣнить заслугу Розанова со всѣми его крайностями, который такъ смѣло и радикально поставилъ *религіозный* вопросъ о полѣ, такъ революціонно порвалъ съ неумѣстными притязаніями морали. Я не раздѣляю Розановскаго рѣшенія вопроса, мнѣ глубоко чуждо это древне-іудейское обожествленіе родового начала, освященіе сладострастія *рождающаго*, но восхищаюсь его могучей попыткой изгнать изъ

[1]) Не имморальнымъ.

нашей крови аскетическій ядъ. обнажить полъ въ его райской святости и безгрѣшности.

Розановъ несомнѣнно повліялъ на всю концепцію сверхъ-историческаго христіанства Мережковскаго. Мережковскій принялъ вызовъ Розанова, сталъ на его сторону, но отнесъ этотъ вызовъ не къ религіи Христа, а къ «историческому» христіанству. Историческое христіанство, по его мнѣнію, не вмѣстило пола, прокляло его, но религія Христа вмѣщаетъ полъ, и новое, сверхъ-историческое христіанство должно открыться намъ въ связи съ рѣшеніемъ этой проблемы, такъ какъ отъ пола зависитъ вся плоть міра, религіозная правда о землѣ. Мережковскаго всю жизнь мучила Афродита, искушала его «бѣлая дьяволица», не даромъ она играетъ такую роль въ его историческихъ романахъ. И онъ стремится открыть въ статуѣ Венеры черты идеала мадонскаго. Несмотря на свою кажущуюся близость съ Розановымъ, Мережковскій въ сущности стоитъ на діаметрально противоположномъ концѣ: Розановъ открываетъ святость и божественность пола и сладострастія любовнаго какъ бы до начала міра, хочетъ вернуть насъ къ райскому состоянію до грѣхопаденія; Мережковскій открываетъ тоже самое послѣ конца міра, зоветъ къ сладострастному и святому пиршеству плоти въ мірѣ преображенномъ, искупленномъ и воскресшемъ. Мережковскій правъ, потому что смотритъ впередъ, а не назадъ, но каковъ долженъ быть путь отъ начала къ концу, что должно утверждаться на этомъ пути?

Полъ не только біологическое понятіе, не только эмпирическое явленіе, которое должно быть уничтожено для утвержденія царства духа, которое не имѣетъ мѣста въ небѣ. Полъ—трансцендентенъ, любовь имѣетъ смыслъ метафизическій, съ любовью половъ, съ сліяніемъ полярнопротивоположныхъ существъ тѣсно связано стремленіе къ вѣчности, къ утвержденію полноты индивидуальности. Но полъ ненормаленъ, какъ бы испорченъ, любовь трагична. Ужасъ не въ томъ, что половая страсть грѣховна, а въ томъ, что полнота и вѣчность индивидуальности въ мірѣ эмпирическомъ ею не достигается, что индивидуальность дробится, что жизнь пола ведетъ къ дѣторожденію и мое недостигнутое стремленіе къ совершенству передается потомству, обреченному страдать той же мукой. Съ другой стороны сама половая любовь постоянно разбивается, оказывается множественной, а не единой, и потому не достигаетъ вѣчности. Этотъ трагизмъ пола, это тлѣніе его не христіанство выдумало, и Розановъ совершенно безсиленъ передъ этой трагедіей,

какъ и вообще передъ трагедіей смерти. Вотъ основная антиномія всемірной исторіи: продолженіе рода человѣческаго есть результатъ несовершенства, смертности, дробленія индивидуальности, и оно необходимо для универсальной побѣды надъ смертью, для окончательнаго утвержденія вѣчности и совершенства индивидуальности. Метафизическій смыслъ любви, половой любви, въ томъ, что черезъ нее утверждается метафизическая личность, вѣчная индивидуальность, а тлѣющая плоть нашего міра такова, что и полъ умираетъ, дробится; достигается не вѣчность одной индивидуальности въ безсмертіи, а множество смертныхъ индивидуальностей въ дѣторожденіи, не одна вѣчная любовь, а множество тлѣющихъ. Безличный родовой инстинктъ связанъ со смертью, а въ вѣчной и совершенной жизни индивидуальностей нѣтъ ни смерти, ни рожденія. Можетъ-ли быть утверждено не родовое сладострастіе пола, индивидуальное и вѣчное? И тутъ, какъ и вездѣ, цѣль не можетъ быть достигнута только человѣческимъ путемъ, а лишь путемъ богочеловѣческимъ, лишь въ союзѣ съ Богомъ.

Метафизическое назначеніе пола вполнѣ осуществляется только въ религіи. Если полнота любви и конечное назначеніе ея осуществимо въ союзѣ мистическомъ, то пути къ ней, какъ и вездѣ, многообразны и индивидуальны и менѣе всего это путь умерщвленія пола. Есть большая опасность прійти къ новой формѣ аскетизма, къ одному отрицанію безъ всякаго утвержденія, если не признать святости основъ половой любви, проявляющейся не только въ опредѣленномъ церковномъ союзѣ. Нуженъ бунтъ не только противъ лже-христіанскаго аскетизма, но и противъ союза семейнаго, насильственнаго, всегда безрелигіознаго и вѣчнымъ цѣлямъ любви противоположнаго. Вѣдь семья—союзъ земного благоустройства, союзъ родовой, а не индивидуальный. Христосъ училъ не безконечному размноженію, продолжающему несовершенство и смерть, а вѣчной жизни и совершенству личности, индивидуальности. Нигдѣ мы не встрѣчаемъ такого непреодолимаго консерватизма, какъ тутъ, нигдѣ старыя чувства и старая мораль не правятъ такъ деспотически. Даже Мережковскій говоритъ слишкомъ слабымъ голосомъ, недостаточно бунтуетъ, хочетъ найти общую почву для примиренія съ старо-христіанскимъ ученіемъ о бракѣ. Половая, брачная любовь должна быть таинствомъ, должна освящаться въ союзѣ религіозномъ, чтобъ смыслъ и цѣль ея были вѣчными, это несомнѣнно, но именно потому должна быть объявлена война всякой идеѣ брака семейнаго, всякому насилію внѣш-

нему и внутреннему, всякой власти надъ оргійностью пола. Само понятіе разврата—старое, буржуазное понятіе, продуктъ отвлеченнаго морализма, и должно быть подвергнуто суду эстетическому и окончательному религіозному.

Черезъ полъ должно совершиться не только соединеніе двухъ въ вѣчную полноту индивидуальности, но и соединеніе всѣхъ въ общественность, такъ какъ, быть можетъ, неразгаданная тайна любви христіанской въ томъ и заключается, что соединяетъ людей любовь не только братская, но и брачная, мистическая влюбленность, а не жалость и альтруизмъ. Близокъ къ этому и Мережковскій. Въ полѣ, въ любви заключена и тайна индивидуальности, личности и тайна универсальности, соборности. Розановъ вообще плохо понимаетъ индивидуальность и потому для него скрытъ истинный смыслъ любви, его половая оргійность безлична, но, что черезъ полъ лежитъ путь къ соборной религіозной жизни, это онъ чувствуетъ, какъ никто. О мистической влюбленности говоритъ и Вл. Соловьевъ и съ ней связываетъ многое [1]). Именно въ отношеніи къ вопросу о полѣ и любви болѣе всего различаются люди ветхаго религіознаго сознанія и ветхаго сознанія безрелигіознаго отъ людей новаго религіознаго сознанія. Новые религіозные люди, люди будущей религіи свободы, должны покончить съ лицемѣрнымъ морализмомъ, бросить вызовъ государственно-семейнымъ союзамъ благоустройства и отдаться революціонно-мистическимъ настроеніямъ, въ которыхъ проблема пола и любви ставится и рѣшается религіозно, а не позитивно, соціально, морально [2]). Но робость передъ старыми силами все еще сковываетъ слишкомъ многихъ [3]).

У Мережковскаго очень радикальный идейный темпераментъ, онъ жаждетъ великихъ, міровыхъ переворотовъ, но иногда говоритъ онъ ложнымъ, какъ бы не своимъ голосомъ; у него два голоса и только одинъ изъ нихъ подлинный, настоящій. Мнѣ ка-

[1]) Необыкновенныя, подлинно-мистическія идеи Вл. Соловьева о смыслѣ любви, о вѣчной женственности, о мистической влюбленности рѣзко противорѣчатъ банальной, старой морали, развиваемой въ самомъ слабомъ его сочиненіи „Оправданіе добра“, въ которомъ онъ сбивается на „морализмъ“, какъ „отвлеченное“ начало.

[2]) Много цѣннаго можно найти по этому поводу въ статьяхъ Антона Крайняго въ „Новомъ Пути“.

[3]) Даже Розановъ не свободенъ отъ страха, боится, что его перестанутъ принимать въ „хорошихъ домахъ“, и не высказывается до конца. Намъ ненавистна эта цензура современнаго общества, это насиліе ложной совѣсти и ханжества.

жется, что голосъ измѣняетъ Мережковскому всякій разъ, когда онъ пытается пойти на компромиссы, найти почву для соглашенія со старымъ, со старой государственностью, старой церковностью, всякій разъ, когда нащупываетъ общую съ другими людьми твердую почву, когда боится провалиться отъ излишняго своего радикализма. У Мережковскаго есть искреннее, свое собственное, *новое, свободное* религіозное настроеніе, есть молитвенныя слова, родныя людямъ новаго религіознаго сознанія, но иногда происходитъ какой-то уклонъ, являются фальшиво-звучащія слова, старо-церковныя, старо-государственныя, ветхія, не наши: какъ будто онъ вдругъ пугаетсясвоего «декадентства», хватается за старую крѣпость. Такимъ фальшивымъ, непріятно-рѣжущимъ ухо тономъ написано все, что говоритъ Мережковскій объ отлученіи Льва Толстого отъ церкви [1]; не своимъ голосомъ, не своими словами пытается онъ искусственно связать себя съ исторической церковью, съ государственнымъ тѣломъ Россіи, вдругъ начинаетъ бояться ересей, хотя страхъ этотъ ему не къ лицу. Мнѣ больно читать тѣ мѣста писанія Мережковскаго, въ которыхъ онъ сбивается съ своего пути беретъ фальшивыя ноты, измѣняетъ своему природному радикализму, мнѣ слишкомъ дороги его исканія и я слишкомъ хотѣлъ бы, чтобъ исканій этихъ не касались грубыя подозрѣнія и обвиненія. Ничѣмъ такъ не повредилъ Мережковскій себѣ и великому дѣлу религіознаго возрожденія Россіи, какъ фальшивыми нотами въ вопросѣ о государствѣ и общественности. Онъ явно сбился съ пути, когда одно время началъ реставрировать старое славянофильское ученіе о государствѣ, когда чужимъ голосомъ пробовалъ говорить о мистичности власти, когда пытался оживить историческій трупъ. Поразительно, какъ это Мережковскій, именно столь радикальный, столь бунтующій, столь свободный и новый по своей жаждѣ Мережковскій не сознавалъ сразу того, что теперь повидимому начинаетъ сознавать,—что государство, царство есть одно изъ искушеній дьявольскихъ, что всякая власть земная, всякій князь міра этого не отъ Бога, а отъ лукаваго, что новая общественность должна быть утверждена не въ насильственномъ союзѣ государственномъ, а въ свободномъ религіозномъ союзѣ, что нѣтъ мѣста насилію тамъ, гдѣ провозглашено царство любви. Чувство личности, столь важное для новаго

[1] Мережковскій много вѣрнаго и глубокаго сказалъ объ Л. Толстомъ, о силѣ „дяди Ерошки“ и слабости толстовскаго сознанія, но совершенно не оцѣнилъ религіознаго значенія толстовскаго отрицанія власти, толстовскаго протеста противъ оффиціальной лжи и поддѣлки

религіознаго сознанія онъ не сумѣлъ перенести въ политику. Часто Мережковскій подходитъ къ истинному ученію о безвластіи, о мистической безгосударственности, и тогда голосъ его звучитъ такъ искренно, такъ гармонируетъ съ новымъ религіознымъ сознаніемъ, но еслибы онъ не срывался! Съ нимъ повторилась та же исторія, что и съ Достоевскимъ, который далъ въ «Великомъ инквизиторѣ» самое глубокое и страстное, единственное въ міровой литературѣ обоснованіе анархизма на религіозной почвѣ, безмѣрной свободѣ во Христѣ, а на ряду съ этимъ защищалъ самыя старыя и банальныя государственныя идеи. И Вл. Соловьевъ такъ до конца и не понялъ, что идея вселенской теократіи, царства Божьяго не только на небѣ, но и на землѣ, несоединима съ признаніемъ власти земной, съ насильственной государственностью. Нужно выбирать: идти за Христомъ, отвергнувшимъ искушенія царствами земными во имя безмѣрной свободы и свободной любви, или за тѣмъ, кто Его искушалъ въ пустынѣ. А Мережковскаго долго соблазняла imperium romanum, идея мистической монархіи и величіе кесаря, которому онъ готовъ былъ предоставить часть того, что есть Божье, хотя кесарь этотъ никогда не былъ эмпирическимъ, а лишь грезой романтика. Онъ поклоняется Наполеону, сверхъчеловѣку, человѣку-богу, и обнаруживается въ этомъ, что вліяніе Ницше еще не исчезло въ немъ. Въ Петрѣ, величайшемъ изъ царей, онъ видитъ примѣръ монарха мистическаго, выполняющаго религіозное назначеніе, вмѣсто того, чтобы видѣть въ немъ просто генія, всегда призваннаго свыше для направленія судебъ исторіи [1]).

Все это старый романтизмъ въ Мережковскомъ и движетъ имъ отвращеніе къ мѣщанской демократіи, къ безрелигіозной политикѣ нашей интеллигенціи, забывшей великія идеи. Въ современныхъ либеральныхъ, демократическихъ, соціалистическихъ позитивно-государственныхъ идеяхъ мало величія, это не вселенскія идеи, не связанныя съ религіознымъ смысломъ жизни, «буржуазныя» идеи. Но какая можетъ быть сейчасъ великая, вселенская, религіозная государственная идея? Ужъ, конечно, не старая, мертвая идея царства власти земной, которая не только отвергнута современнымъ политическимъ, моральнымъ, нерелигіознымъ созна-

[1]) Взглядъ Мережковскаго на Петра Великаго поражаетъ своей неясностью, двойственностью и это связано повидимому съ неясностью и двойственностью всѣхъ его мыслей объ Антихристѣ.

ніемъ, но должна быть еще радикальнѣе отвергнута новымъ религіознымъ сознаніемъ, какъ путь духа небытія, искушавшаго Бога въ пустынѣ.

Общественность можетъ быть утверждена не на началахъ государственныхъ, отношеніяхъ властвованія, а на новыхъ и вѣчныхъ мистически-свободныхъ началахъ, подобно тому, какъ возможно утвержденіе любви не въ союзѣ семейномъ, а внѣ его, въ мистически-свободномъ союзѣ. Не должна-ли быть свободная любовь, безмѣрная свобода въ Богѣ, единственной основой новаго общественнаго и полового союза? Великой, религіозной «государственной» идеѣ, которую одно время искалъ Мережковскій, уже не можетъ быть, времена подобныхъ призраковъ и соблазновъ уже миновали, но можетъ быть есть иная великая, религіозная идея безвластія, безгосударственности, новаго теократическаго, церковнаго союза, свободно-любовнаго, падчиняющаго личность лишь волѣ Бога и на землѣ, во отрицаніе всякаго стараго, насильственно-государственнаго союза, подчинявшаго личность *безбожной волѣ земной*. Позитивисты, какими бы радикалами и анархистами они не представлялись, никогда, никогда не освободятся отъ соблазна государственности, отъ искушенія царствами земными, такъ какъ страстно хотятъ устроить жизнь на землѣ, безумно боятся хаоса и не знаютъ *во имя* чего отвергнуть соблазнъ власти земной.

Но какъ смотрѣть на борьбу за освобожденіе, которая наполняетъ новую исторію, на гордое возстаніе личности, на декларацію ея правъ? Соціальное освобожденіе протекало внѣ религіознаго сознанія, оставалось столь же не освященнымъ, какъ и любовь, какъ и жизнь пола, но мы не можемъ не признать безсознательной религіозной святости этого великаго движенія, иначе мы должны отвернуться отъ «земли». Люди новаго религіознаго сознанія должны принять и освятить борьбу за свободу, устраненіе насилія, гнета и властвованія, хотя могутъ относиться съ отвращеніемъ къ позитивному строительству жизни, къ культивированію инстинктовъ политической власти, которые свойственны всѣмъ направленіямъ и партіямъ, ставящимъ себѣ цѣли государственыя. Когда въ политическихъ идеологіяхъ идея власти, всякой власти, монархической или народной, всякой воли людской начинаетъ замѣняться идеей абсолютныхъ правъ, вѣчныхъ цѣнностей всякихъ свободъ, господства блага сверхъчеловѣческаго, стоящаго надъ случайной волей человѣческой, то тѣмъ самымъ расчищается почва для идеи вселенской теократіи, для мистическаго

безвластія. Когда судьбы человѣческой жизни ставятся въ зависимость отъ сверхъчеловѣческаго блага свободы, отъ вѣчныхъ цѣнностей, отъ абсолютныхъ, неподлежащихъ человѣческой расцѣнкѣ правъ, то она вручается волѣ Бога, возжелали, значитъ, царства Бога и на землѣ. Эта истина должна быть обнаружена; должна быть освѣщена свѣтомъ религіознаго сознанія. Должна быть раскрыта безсознательная святость свободолюбцевъ, воиновъ за образъ Божій въ человѣкѣ и безбожность лицемѣрныхъ оффиціальныхъ слугъ религіи.

Мережковскій не рѣшилъ до сихъ поръ проблемы общественности въ религіозной ея постановкѣ, не нашелъ своей политики, часто сбивался въ оцѣнкѣ государственности, а вопросъ этотъ такъ важенъ для того, кто мечтаетъ о «небесной землѣ». Какъ хорошо было бы, если бы онъ окончательно высказался на всѣ эти больныя темы, пошелъ по вѣрному пути, такъ какъ хотѣлось бы идти съ нимъ вмѣстѣ къ одной цѣли. Вѣдь имя Мережковскаго будетъ зачислено въ ряды первыхъ сознательныхъ предтечь свободо-любовной общественности въ союзѣ теократическомъ [1]), который не можетъ быть государственнымъ, какъ не можетъ быть семейнымъ, и провиденціально связанъ съ безвластіемъ.

Историческое христіанство, аскетическое, проповѣдующее индивидуальное спасеніе путемъ ухода изъ міра, проклинающее землю, въ сущности отрицаетъ не только религіозный, но и всякій смыслъ историческаго процесса, міровое развитіе просто выпадаетъ изъ религіознаго сознанія, вселенская культура оказывается внѣрелигіозной и даже противорелигіозной. Но чистый, средневѣковый христіанскій спиритуализмъ давно уже умеръ и сейчасъ практикуется какой-то компромиссъ, сдѣлка съ землей, вызывающая отвратительное лицемѣріе. Религія какъ бы занимается попустительствомъ, смотритъ сквозь пальцы на ходъ исторіи, допускаетъ развитіе культуры, но ничего не освящаетъ, не входитъ въ жизнь міра силой преображающей. Спасаются внѣ церкви, спасаются отступники христіанства, богоборцы и ужъ, конечно, Леонардо да-Винчи, Гете или Ницше болѣе излюбленные дѣти Божьи, чѣмъ множество служителей историческаго христіанства. «Если кто скажетъ слово на Сына Человѣческаго, простится ему; если же кто скажетъ на Духа Святого, не простится ему ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ». И историческій прогрессъ, міровая куль-

[1]) Предшественникомъ Мережковскаго во многомъ является Вл. Соловьевъ.

тура, величайшіе ея герои освящаются и спасаются по этимъ словамъ Христа, такъ какъ не совершили хулы противъ Духа Святого. Магическій кругъ мистической церкви не совпадаетъ ни съ какой исторической церковью, ни съ какими относительными человѣческими установленіями.

Мережковскій и люди новаго религіознаго сознанія не могутъ вынести этой двойственности, хотятъ связать свою религію со смысломъ всемірной исторіи, хотятъ религіозно освятить всемірную культуру, хотятъ Церкви, которая вмѣстила бы въ себѣ всю полноту бытія, въ которой совершались бы всѣ таинства жизни. Но признать смыслъ всемірной исторіи, значитъ признать для нея конечную цѣль, значитъ утверждать *конецъ* всемірной исторіи и все въ ней оцѣнивать по отношенію къ концу, все освящать, какъ путь къ завершенію всего. Съ чисто-философской точки зрѣнія идея конца міра можетъ быть оправдана, хотя она раціоналистически столь же немыслима, какъ и отсутствіе конца во времени, безконечный міровой процессъ, эта плохая безконечность, по выраженію Гегеля [1]. Хорошая безконечность, вѣчность—не въ отсутствіи конца во времени, а въ преодолѣніи всякаго конца, уничтоженіи времени, внѣвременности. Идея безконечнаго прогресса, которой такъ упиваются позитивисты XIX вѣка, самая унылая, скучная, безсмысленная и противорѣчивая изъ идей. Какая-то сѣрая тоска охватываетъ при всякой попыткѣ реализировать эту идею въ мысли и настроеніи. Безконечное размноженіе несовершенства и опять смерть, никакой мечты о жизни вѣчной, полной въ своемъ совершенствѣ, недробимой. Да и отрицаніе конца есть несомнѣнное отрицаніе смысла всемірной исторіи, отрицаніе прогресса, такъ какъ смыслъ требуетъ завершенія и міровая трагедія должна имѣть какъ первый, такъ и послѣдній актъ. Психологически же идея конца такъ глубоко присуща человѣческой природѣ, что она постоянно является въ замаскированномъ видѣ, возрождается у однихъ въ видѣ идеи всякихъ Zukunftstat'овъ, совершеннаго общества, золотого вѣка, естественнаго состоянія, словомъ «тысячелѣтняго царства», у другихъ въ видѣ мрачнаго провала, пессимистическаго небытія, полнаго упадка и т. д. Но только мистики сознательно и радостно принимаютъ идею конца и лишь немногіе мыслители ее оправдываютъ.

[1] Кантъ считалъ это одной изъ антиномій и не допускалъ раціонально-познавательнаго разрѣшенія проблемы конечности или безконечности мірового процесса.

Позитивисты и социальные спасители человѣчества хотятъ преобразовать, реформировать міръ, все улучшать его и такъ безъ конца, безъ радикальнаго его переворота. Но вѣдь можно пожелать большаго, можно захотѣть преображенія міра, конца даннаго міра, ограниченнаго, испорченнаго, смертнаго, и замѣны его міромъ инымъ, «новымъ небомъ и новой землей». Идея конца тѣмъ и заманчива, тѣмъ и прекрасна, что она есть вмѣстѣ съ тѣмъ идея начала, не смерти, а вѣчной жизни, и должна не угашать творческую работу, а усиливать ее. Если завтра будетъ конецъ временному и начало бытія вѣчнаго, то въ этотъ послѣдній день я сдѣлаю еще большія усилія, такъ какъ для вѣчности творить хочется больше, чѣмъ для временности. Всѣ теоріи прогресса, самыя позитивныя, имѣютъ свою наивную эсхатологію, ведутъ съ роковой неизбѣжностью къ постановкѣ проблемы конца, завершенія смысла исторіи міра. Особенно въ марксизмѣ, какъ религіозной системѣ, просвѣчиваетъ эта примитивная эсхатологія, невольное пониманіе соціалистическаго общества, какъ конца исторіи, какъ начала какого-то иного, сверхъ-историческаго процесса. И новое религіозное сознаніе, связавшее себя со смысломъ всемірной исторіи, неизбѣжно должно было обратиться къ христіанской книгѣ, въ которой сокрыты таинственныя пророчества о концѣ міра, о завершеніи смысла міровой исторіи, о послѣднемъ актѣ трагедіи, къ «Откровенію св. Іоанна».

Идея конца сдѣлалась основной религіозной идеей Мережковскаго, и свою концепцію христіанства онъ называетъ апокалиптической, противополагая ее христіанству историческому. Апокалиптическое христіанство знаменуетъ собой переломъ во всемірной исторіи, конецъ исторіи и начало процесса сверхъ-историческаго. До сихъ поръ религіозный свѣтъ шелъ отъ Христа, умершаго на крестѣ, изъ прошлаго, въ которомъ не открылась еще полная истина, и свѣтъ все слабѣетъ и слабѣетъ, но вотъ загорается новый религіозный свѣтъ и идетъ отъ Христа Грядущаго, начинается какъ бы обратное движеніе времени. Въ апокалиптическомъ христіанствѣ раскроется природа Св. Духа, Утѣшителя, обѣщаннаго Христомъ, будетъ вмѣщено то, что не вмѣщалось христіанскимъ историческимъ. Будетъ новая, вѣчная церковь, церковь св. Іоанна, и новая, вѣчная религія, религія Св. Троицы, полнота откровенія всѣхъ божественныхъ ипостасей, въ которой преодолѣется всякая двойственность, вмѣстятся всѣ цѣнности міровой культуры. Въ церкви Св. Іоанна, во вселенской теократіи, съ обра-

зованія которой начнется апокалиптическій процессъ, раскроется правда о «землѣ», рѣшится вопросъ о полѣ, о хлѣбѣ, объ общественности, все, что было невозможно для человѣческаго историческаго процесса. Къ такого рода религіозной концепціи очень близокъ былъ великій философъ-мистикъ Шеллингъ, но Мережковскій пришелъ къ ней совершенно независимо отъ Шеллинга, менѣе философскимъ, болѣе жизненно-художественнымъ путемъ [1]).

Такимъ образомъ, центръ религіознаго сознанія переносится въ область *пророческую*, застывшій догматизмъ, историческая ограниченность преодолѣваются. Но есть опасность, чтобы пророчество не оказалось вновь догматически скованнымъ, чтобъ и на него не легла печать исторической ограниченности. Признаетъ ли Мережковскій свободу пророчества и новое религіозное творчество? Съ одной стороны зоветъ къ этому, а съ другой какъ будто бы и нѣтъ. Пусть онъ исходитъ изъ апокалипсиса, но вѣдь эта боговдохновенная символическая книга разно толкуется и вѣчный смыслъ ея раскрывается только въ нашемъ внутреннемъ мистическомъ опытѣ. Мережковскій пророчествуетъ о Новомъ Іерусалимѣ съ великой радостью и веселіемъ въ сердцѣ, его апокалиптическое христіанство—бѣлое, для многихъ оно—черное, и сознаніе конца есть прежде всего сознаніе грядущаго страшнаго суда, вызывающаго ужасъ и тоску въ сердцѣ.

Пророчества свободны, открываются въ новомъ мистическомъ опытѣ, въ этомъ великая радость, но и великая мука. Сама религіозная догматика должна развиваться подъ вліяніемъ новыхъ пророчествъ и свободнаго внутренняго откровенія, а не давить ихъ. Это блестяще оправдывается и на примѣрѣ самого Мережковскаго, котораго догматики охотно назовутъ еретикомъ. Но Мережковскому грозитъ опасность впасть въ нѣкоторый религіозный схематизмъ [2]), и тогда увянутъ цвѣты новаго, сверхъ-историческаго христіанства. Постигнуть религіозный смыслъ всемірной исторіи и неизбѣжность

[1]) Шеллингъ говоритъ о религіи Св. Троицы, о новомъ откровеніи Св. Духа, о церкви Св. Іоанна. Удивительно, что сухой раціоналистъ Чичеринъ въ главномъ своемъ сочиненіи „Наука и религія“ тоже говоритъ о новомъ откровеніи Духа въ будущемъ историческомъ процессѣ, о религіи Троичности, о церкви Іоанна. Въ средніе вѣка была ересь братіи Святого Духа. Основатель этой ереси Іоакимъ училъ, что міровой процессъ проходитъ черезъ три періода, по тремъ лицамъ Св. Троицы. Третья эпоха будетъ эпохой Св. Духа и предвѣстникомъ ея считался Св. Францискъ Ассизскій.

[2]) У Мережковскаго вообще есть склонность къ художественному схематизму, у него мало индивидуальныхъ оттѣнковъ.

конца ея не значитъ еще втиснуть ее въ давящія схемы, въ которыхъ погашается величайшая религіозная истина, истина о свободѣ. Иногда кажется, что для Мережковскаго судьба міра рѣшится борьбой Агнца со Звѣремъ, выходящимъ изъ бездны, Христа съ Антихристомъ, а самъ человѣкъ, творческая свобода его, тутъ будетъ непричемъ. Тогда спасеніе міра было бы процессомъ не богочеловѣческимъ, а совсѣмъ ужъ внѣчеловѣческимъ, совсѣмъ ужъ не трагическимъ, такъ какъ трагедія—только въ послѣдней, человѣческой религіозной свободѣ. Вотъ этого-то фаталистическаго схематизма, этого вырожденія новаго пророчества въ старую догматику я и боюсь больше всего. Да и не слишкомъ ли рано почувствовалъ Мережковскій близость конца, не слишкомъ ли многое должно еще совершиться, достаточно ли свободенъ міръ для послѣдняго акта? Мережковскій пріоткрылъ что-то новое, страшно свободное, а вдругъ опять закроетъ и для себя и для другихъ, исчезнетъ перспектива вѣчнаго религіознаго движенія, встанетъ еще разъ на пути призракъ догматической мертвечины. Образованіе церкви есть процессъ органическій, а не искусственно-механическій: церковь не есть крышка, которая дѣлаетъ святымъ то мѣсто, на которое ее налагаютъ; церковь растетъ изъ святыхъ мѣстъ вселенской культуры, стѣны ея поднимаются тамъ, гдѣ есть божественное въ своей основѣ знаніе, искусство, любовь, свобода. Но церковь невидимая должна превратиться въ видимую, когда новое религіозное сознаніе обострится. И всякая церковь должна вмѣщать въ себѣ свободныя религіозныя настроенія. Такъ ли понимаетъ и Мережковскій историческое воплощеніе, реализацію во времени вѣчной Мистической Церкви?

Когда единственнымъ источникомъ религіознаго свѣта признавалось историческое воплощеніе божественнаго начала, данное въ прошломъ, это совершенно иное положеніе, чѣмъ когда главный источникъ свѣта переносится въ будущее и не воплощенъ еще ни въ какой исторической данности. И въ первомъ случаѣ религіозная свобода наша огромна, такъ какъ религіозная истина постигается во внутреннемъ религіозномъ опытѣ и тогда только внѣшняя эмпирическая данность со всѣми ея случайностями пріобрѣтаетъ смыслъ, но во второмъ случаѣ свобода эта дѣлается безмѣрной и трагичной.

Раскрытіе *Духа* въ богочеловѣческомъ процессѣ, въ которомъ каждый призванъ участвовать, есть невиданное еще признаніе человѣческой свободы и вмѣстѣ съ тѣмъ начало величайшей

трагедіи человѣчества. Не началъ ли уже раскрываться Духъ въ новой исторіи, въ новомъ опытѣ, въ философіи, въ искусствѣ, въ освобожденіи земли? Мережковскій какъ будто лучше другихъ понимаетъ, что религія Христа есть религія свободы, что въ Христѣ — все въ извѣстномъ смыслѣ дозволено, и такъ страшно, чтобъ онъ не измѣнилъ этому пониманію. Наша религіозная трагедія не есть старая трагедія совѣсти, а новая трагедія свободы, не «моральная», а религіозная трагедія послѣдняго раздвоенія и послѣдней свободы выбора. Эту трагедію Мережковскій прослѣдилъ на герояхъ Достоевскаго и мы больше всего дорожимъ этимъ.

Для завершенія смысла всемірной исторіи, для конца ея нужно освобожденіе, раскрѣпощеніе міра и страшное обостреніе сознанія; личность человѣческая должна встать во весь свой ростъ. Тогда только можетъ быть дана окончательная битва двухъ противоположныхъ началъ міровой жизни. Мережковскій преждевременно заявилъ о концѣ русской литературы; нужна еще и литература, и философія, и возрожденіе культуры, и политическое освобожденіе, такъ какъ нужна для конца небывалая свобода и небывалое сознаніе. Позитивисты, соціалисты и т. п. думаютъ, что люди будутъ счастливѣе, спокойнѣе, удовлетвореннѣе, блаженнѣе, когда не будутъ уже такими внѣшне-несвободными, голодными, неустроенными. Это и есть самая коренная ложь. Люди будутъ въ тысячу разъ несчастнѣе, когда сознаніе ихъ не будетъ отвлечено внѣшнимъ гнетомъ и неустройствомъ отъ самыхъ страшныхъ вопросовъ бытія. Тогда жизнь ихъ станетъ нестерпимо трагичной и безмѣрная свобода ихъ возжаждетъ Бога, затоскуетъ по любви въ Богѣ. Въ этомъ и только въ этомъ метафизическій и религіозный смыслъ соціальнаго освобожденія человѣчества. Пусть торжествуетъ свобода по всѣмъ линіямъ жизни, пусть соціальные реформаторы накормятъ и одѣнутъ человѣка, чтобы загорѣлось въ немъ послѣднее сознаніе его нищенской бѣдности и рабской безпомощности, невозможности дольше жить безъ Бога, ужаса окончательнаго небытія послѣ момента сытости и устроенности. Много званныхъ на пиръ вѣчной жизни, всѣ призваны къ участію въ осуществленіи цѣлей всемірной исторіи, всѣ равноцѣнны передъ Богомъ. Въ этомъ истина демократизма. Но мало избранныхъ, не всѣ свободно возлюбятъ Бога, поэтому осуществленіе смысла всемірной исторіи можетъ быть дѣломъ не многихъ. Въ этомъ истина аристократизма. Религіозный аристократизмъ, къ которому склоняется Мереж-

ковскій, вполнѣ примиримъ съ соціальнымъ демократизмомъ и не долженъ имѣть ничего общаго съ историческимъ барствомъ.

Тутъ мы подходимъ къ самому страшному вопросу и самому важному. Исторія всемірной культуры привела сознаніе человѣка къ двумъ величайшимъ идеямъ—идеѣ Богочеловѣка и Человѣкобога. Идея человѣкобога мучила Достоевскаго и мука эта вылилась въ пророческомъ образѣ Кирилова. На человѣкобогѣ помѣшался Ницше, человѣкобогомъ бредятъ многіе позитивисты, хотя образъ его умаляется въ ихъ бѣдной фантазіи. Идею человѣкобога, взятую въ ея противоположности идеѣ богочеловѣка, Мережковскій сводитъ на очную ставку съ религіозной идеей Антихриста, предсказанной въ Апокалипсисѣ. Но во всемъ, что писалъ Мережковскій на эту тему, есть какая-то роковая неясность, близкая намъ неясность, наша общая неясность. И не связано-ли это тѣсно съ нашей трагедіей свободы? Въ своей книгѣ «Л. Толстой и Достоевскій» Мережковскій повидимому склоняется къ тому, что «Богочеловѣкъ и Человѣкобогъ—одно и тоже», какъ одно и то же—двѣ противоположныя религіозныя бездны, вверху и внизу, небо и земля, духъ и плоть. Вѣдь новое религіозное сознаніе тяготѣетъ къ тому, чтобы признать наконецъ человѣкобожество, богоборчество, демонизмъ такимъ же божественнымъ началомъ, какъ и бездну противоположную, признать лишь кажущимся зломъ; а черта, зло нуменальное, видѣть въ серединѣ, плоскости, пошлости, въ духѣ небытія. «Пока не сознана *до конца* тайна последняго соединенія: *Я и Отецъ—одно*,—сыновья Упостась, «Я» не кажется-ли «демоническимъ» по отношенію къ Упостаси Отчей, къ «Не—Я», и наоборотъ, Отчая—по отношенію къ Сыновней». Повторитъ-ли и теперь Мережковскій эти таинственныя и глубокія слова? И далѣе: «Совершенная любовь, любовь до конца, до Бога и такая же совершенная свобода—не два, а одно, и что, слѣдовательно, нельзя противополагать любовь безъ свободы, свободѣ безъ любви... Но въ томъ-то и «весь секретъ» Чорта, что не хочетъ онъ до конца; не хочетъ, чтобы два было одно, а хочетъ, чтобы два всегда было двумя, и для этого самъ притворяется *однимъ изъ двухъ*, то Отцемъ противъ Сына, то Сыномъ противъ Отца, не будучи ни тѣмъ, ни другимъ, а лишь отрицаніемъ обоихъ; притворяется однимъ изъ двухъ полюсовъ, противоположныхъ и равныхъ другому, тогда какъ оба полюса уже навѣки заклю-

чены въ двуединствѣ божескихъ Лицъ, Отчаго и Сыновняго; а Духъ вѣчной Середины есть только отрицаніе этой мистической полярности, только «обезьяна», которая, передразнивая двуединство Божескихъ Упостасей, искажаетъ оба Лица, смѣшиваетъ ихъ и смѣется». «Другого чорта вовсе нѣтъ,... это подлинный, единственный Сатана и... въ немъ постигнута послѣдняя сущность нуменальнаго «зла». Мережковскій дѣлаетъ попытку спастись отъ соблазновъ демонизма, принизивъ Сатану, понявъ чорта, какъ полное ничтожество и лакейство. Въ замѣчательной статьѣ «Судьба Гоголя» онъ дальше развиваетъ эту точку зрѣнія и въ образахъ Хлестакова и Чичикова видитъ нуменальнаго чорта, къ серединѣ, плоскости и пошлости сводитъ духъ зла, духъ небытія. Но гдѣ же тогда Антихристъ, чѣмъ страшенъ онъ и соблазнителенъ? Вопросъ о происхожденіи и значеніи зла въ мірѣ самый трудный, страшный и роковой для будущаго всякой религіи, можетъ получить два рѣшенія, монистическое и дуалистическое. Или дьяволъ есть жалкая тварь, поднявшая раздоръ между Богомъ и міромъ во имя небытія, такъ какъ никакого бытія онъ утвердить не можетъ, тогда въ немъ нѣтъ никакой бездны, а лишь середина, и въ демонизмѣ нѣтъ ничего соблазнительнаго. Или дьяволъ—самобытное, предмірное, несотворенное начало, и тогда мы приходимъ къ дуалистическому ученію о двухъ вѣчныхъ царствахъ, предстоящихъ нашему выбору. Иногда кажется, что страшныя слова о «геенѣ огненной» какъ бы подтверждаютъ это соблазнительное дуалистическое ученіе [1]). Мережковскій не рѣшилъ еще этой проблемы. Свобода есть божественный даръ, но для оправданія смысла свободы необходимо зло. О, конечно, середина, плоскость, мѣщанская пошлость, позитивистическое небытіе — есть Чортъ, конечно, на великихъ богоборцахъ, на глубокомъ демонизмѣ почилъ Духъ Святой, а не дьявольскій, но нѣтъ-ли тутъ еще какой-то тайны?

Гордой идеи о человѣкобогѣ и всего, что за ней скрывается къ чорту—Хлестакову, чорту—Смердякову, къ серединѣ и пошлости не сведешь. Утвержденіе личности въ абсолютномъ ея значеніи есть дѣло божеское, а не безбожное. Мережковскій это чувствуетъ и говоритъ: «Кириловъ доводитъ до конца главную религіозную мысль Ницше—и вотъ царство «сверхъ-человѣка», пред-

[1]) Я не утверждаю дуалистическаго рѣшенія и указываю только на огромную трудность этой проблемы, которую Мережковскій обходитъ. Діавольская стихія не только въ плоскости и пошлости, но гораздо болѣе еще въ злобѣ и самолюбіи.

вѣщаемое Заратустрой, оказывается «здѣшней вѣчной жизнью», т. е. «грядущимъ Іерусалимомъ», царствомъ Воскресшей Плоти, предсказаннымъ въ Апокалипсисѣ: «*мы будемъ царствовать на землѣ*». Одному изъ двухъ равныхъ треугольниковъ дано обратное положеніе—и оба совпали. Итакъ, въ двухъ своихъ крайнихъ точкахъ, въ первой—въ идеѣ о началѣ, о божественной необходимости и въ послѣдней—въ идеѣ о концѣ міра, о божественной цѣлесообразности, кажущееся анти-христовымъ ученіе Кирилова и Ницше совпадаютъ съ ученіемъ Христовымъ: а ежели совпадаютъ двѣ точки двухъ прямыхъ линій, то и сами линіи должны совпасть: это—аксіома геометріи». Слова эти очень важны для характеристики новаго религіознаго сознанія.

Есть плоское человѣкобожество, ведущее по пути небытія, его проповѣдуютъ позитивисты, это, когда человѣкъ съ лакейскимъ самодовольствомъ ставитъ себя на мѣсто Бога, ничего не уважаетъ, когда все сверхъ-человѣческое отрицается. «Человѣкъ» Горькаго таковъ. Тутъ нѣтъ полярной бездны, а середина. Но Богъ любитъ такихъ благородныхъ богоборцевъ, какъ Эсхилловскій Прометей, какъ Байроновскій Каинъ, какъ Ницше, Иванъ Карамазовъ и Кириловъ. Тутъ есть бездна, но быть можетъ—одного изъ Лицъ самого Бога.

Двойственность, двѣ полярно-противоположныя бездны, о которыхъ говоритъ Мережковскій, это не Богъ и дьяволъ, не доброе и злое начало, а два равно-святыхъ, равно-божественныхъ начала, примиряемыхъ въ Троичности. Внѣ Троичности, вмѣщающей безмѣрную полноту, остается духъ небытія, середины и пошлости. Ученіе о Троичности Божества—одно изъ самыхъ глубокихъ религіозно-метафизическихъ ученій, которое защищали величайшіе философы. Шеллингу и Гегелю догматъ св. Троицы не казался смѣшнымъ и нелѣпымъ, какъ это кажется поверхностнымъ раціоналистамъ, и съ троичностью они связывали свою систему. Замѣчу здѣсь только слѣдующее: въ исходѣ изъ Двойственности путемъ Троичности, въ ученіи о Троицѣ есть божественная діалектика, допустимая лишь при признаніи ученія о Логосѣ, лишь при метафизикѣ Божественнаго Логоса, такъ какъ категорія числа (1, 2, 3 есть категорія разума и примѣнима только къ Существу—Логосу и діалектика раздвоенія и примиренія (тезисъ, антитезисъ, синтезъ) также примѣнима лишь къ высшей разумной природѣ—Логосу. Это Мережковскій недостаточно сознаетъ [1]), такъ какъ не идетъ

[1]) Мережковскій ничего не говоритъ о Логосѣ.

путемъ философскимъ, но болѣе философскій Вл. Соловьевъ хорошо понималъ это. Во всякомъ случаѣ велика заслуга Мережковскаго, который заговорилъ о непостижимо-забытомъ въ исторіи религіознаго сознанія Третьемъ Лицѣ Троицы, о Духѣ, и связалъ это съ нашимъ религіозныхъ раздвоеніемъ. И его религія не историческое христіанство и не христіанство, такъ какъ слово это образовалось лишь отъ одной изъ Ипостасей, а религія—Троицы, до сихъ поръ еще не раскрытая. Скажутъ: символъ вѣры христіанской начинается съ исповѣданія догмата Троичности! Но тѣмъ поразительнѣе, что Троичность не была вмѣщена религіей христіанской, была непонята, забыта.

Есть какая-то тайна, которую Мережковскій не въ состояніи выразить, хотя мучительно пытается это сдѣлать. Не упирается-ли онъ въ неизрѣченное, постижимое лишь въ дѣйствіи, въ самомъ таинствѣ? Мнѣ часто думается, что все человѣческое творчество, всѣ усилія человѣческія объясняются томленіемъ по тому, чего нѣтъ. Нужно человѣку одинъ какой-то секретъ знать и тогда будетъ у него все, будетъ онъ страшно богатъ и радостенъ, тогда прекратитъ всѣ свои усилія, не нужно ему будетъ творить въ философіи, литературѣ, искусствѣ, политикѣ—суррогаты, замѣняющіе жизнь истинную. Зачѣмъ философія, любовь къ мудрости, если есть самая мудрость, зачѣмъ музыка, поэзія, скульптура, когда само бытіе—музыка, поэзія, скульптура? Въ писаніяхъ своихъ я выражаю лишь свою тоску по истинномъ, полномъ, вѣчномъ, свободномъ и радостномъ бытіи и безмѣрное желаніе узнать его секретъ—единственный секретъ. Всѣ мы пишемъ о томъ, чего нѣтъ и чего такъ жаждемъ, въ музыкѣ творимъ звуки высшей гармоніи, которой не имѣемъ, въ образахъ художника красоту, которой нѣтъ. Мука всякаго подлиннаго творчества есть мука религіозная и рождается она изъ того, что нѣтъ у насъ еще ключа отъ тайны бытія, изъ томительнаго исканія этого ключа. Мы идемъ путемъ вселенской культуры, но, когда единственно важный секретъ будетъ разгаданъ, настанетъ *конецъ* всему конечному, начало—вѣчному. Мережковсій какъ бы приближается къ разгадкѣ какого-то секрета, ходитъ около него, но знаетъ ли онъ уже его или знаетъ только о немъ? Наши съ нимъ желанія слишкомъ схожи, мы хотимъ разгадать ту же тайну и потому путь у насъ долженъ былъ бы быть одинъ.

Революція и культура [1])

Не разъ уже указывали на двойственный характеръ шествія революціонной демократіи въ міръ: она несетъ съ собой несомнѣнную правду соціальной справедливости, а нѣкоторыя проявленія ея—столь же несомнѣнную неправду отрицанія и вражды къ благороднымъ цѣнностямъ. Тутъ трагическое противорѣчіе, которое эмпирически такъ же неустранимо, какъ и распря между личностью и обществомъ, между свободой и необходимостью. Волны революціоннаго движенія Западной Европы разбивались о скалу великой культуры, очищали ее и сами очищались, встрѣчаясь съ великими культурными традиціями, съ благородными памятниками. Книги, на которыхъ почилъ духъ вѣчности, вошли въ плоть и кровь европейскихъ народовъ, прекрасные храмы, съ которыми связаны тысячелѣтнія чувства, стояли какъ бы укрѣпленные на почвѣ внѣвременной. И революціи претворяли въ себѣ великую культуру, переносили въ свое будущее цѣнное и вѣчное, созданное въ прошломъ. Европейская соціалъ-демократія по духу своему хотѣла бы умалить культурныя цѣнности, враждебна ко всему слишкомъ гористому, но она должна быть культурной подъ страхомъ духовной смерти, должна сторожить александрійскую библіотеку, хотя бы считала ее не нужной и вредной. И внѣшняя культурность все болѣе и болѣе побѣждаетъ вандализмъ ея внутренняго равнодушія къ творчеству культуры.

Въ русской революціи много своеобразія. Велика это революція по силѣ зла и неправды, которыя она призвана исторіей уничтожить и полна она высшаго смысла и всемірнаго значенія. Но русская революція въ нѣкоторой своей части можетъ оказаться самой некультурной изъ всѣхъ революцій міра, въ ней легко можетъ соединиться великая правда и подвигъ съ неправдой и неблагородствомъ. И объ этомъ нужно говорить открыто, искренно и правдиво, такъ какъ нѣтъ и не должно быть такой временной тактики, которая оправдывала бы жертву скрижалями своихъ цѣн-

[1]) Напечатано въ „Полярной Звѣздѣ" № 2, 1905 г.

ностей. Проявленія русской революціи будутъ не культурны и въ извѣстныхъ сторонахъ своихъ неблагородны потому, что въ несчастномъ прошломъ старой Россіи такъ мало культуры и благородства. И не офиціальной, гнилой Россіи бросать этотъ упрекъ революціи, правительство не смѣетъ говорить о какихъ бы то ни было идеяхъ. У насъ не только не было той великой культуры, что красила старую Европу, но и никакой культурной атмосферы, никакихъ культурныхъ традицій не было. Въ историческомъ прошломъ Россіи встрѣчаются отдѣльные творцы, былъ Петръ Великій, была литература великая, были декабристы, интеллигенція, смѣлая, своеобразная, взбиравшаяся на самыя вершины европейской мысли, но все эти благородные цѣнности—огоньки, затухавшіе въ океанѣ варварства и дикости. Истинно всенародной культуры у насъ еще нѣтъ: всенародное творчество было задавлено, и свѣтлая сотня съ утонченными порывами къ культурному творчеству и съ жаждой свободы, большей чѣмъ на Западѣ, жила въ средѣ чернаго милліона. И до сихъ поръ русскій народъ остается сфинксомъ, загадку котораго не такъ легко разгадать, какъ это кажется нашимъ соціалъ-демократамъ. Не по немецкимъ, полуустаревимъ книжкамъ разгадается эта загадка.

И можетъ разыграться страшная историческая трагедія. Цѣпи самодержавія, цѣпи безпримѣрнаго въ исторіи гнета, умерщлявшаго жизнь, творчество и культуру, снимаются съ многострадальнаго тѣла Россіи, освобождается русская культура, а самой культуры еще и нѣтъ. Покрытое ранами тѣло больного почти не дышетъ. Отдѣльные огоньки свѣтятся и ихъ нужно спасти отъ бушующаго океана, темнаго и не творящаго. Нигилистическое въ русской революціи есть дитя нигилизма нашего историческаго прошлаго, нигилизма русскаго самодержавія, некультурность радикализма—отраженіе некультурности консерватизма, вандализма старой, оффиціальной Россіи. Въ революціонномъ якобинствѣ всегда вѣдь узнается духъ политическаго самодержавія и деспотизма. Революція слишкомъ часто заражается тѣмъ духомъ, противъ котораго борется: одинъ деспотизмъ порождаетъ другой деспотизмъ, одна полиція—другую, вандализмъ реакціи порождаетъ вандализмъ революціи. Это старая исторія.

„А мы—мудрецы и поэты,
Хранители тайны и вѣры,
Унесемъ зажженныя свѣты
Въ гетакомбы, въ пустыни, въ пещеры“.

Откроетъ-ли русская революція широкій и свободный путь для великой всенародной русской культуры или всѣ благородныя цѣнности остается только унести «въ гетакомбы, въ пустыни, въ пещеры»? Всѣ эти мысли приходятъ въ голову, когда читаешь въ «Новой Жизни» фельетоны Максима Горькаго о «Мѣщанствѣ». Разсужденія М. Горькаго очень слабы, политически невѣжественны и просто неумны, прежде всего неумны, но они имѣютъ симптоматическое значеніе. Самъ-то Горькій интересенъ. Въ крупной все же индивидуальности Горькаго какъ бы олицетворяется все, что есть противокультурнаго въ русской революціи. Тутъ уже чувствуется не только праведное возстаніе противъ соціальной несправедливости, но и неправедная злоба противъ культуры, противъ всего благороднаго и вѣчно-цѣннаго, тутъ хамскія чувства вплетаются въ соціальный бунтъ. Я не могу назвать статьи Горькаго иначе, какъ хулиганствомъ въ самомъ подлиннемъ и глубокомъ значеніи этого слова. Это не толстовское отрицаніе культуры, столь для нея плодотворное, требущее переоцѣнки цѣнностей, это—подымающаяся сила хамства, оскорбляющая вѣчную эстетику и вѣчную этику.

Горькій выступилъ въ литературѣ со своимъ освѣжающимъ словомъ и въ первыхъ разсказахъ своихъ былъ силенъ, оригиналенъ и талантливъ. Нужно было разсказать міру о босякахъ и ихъ бунтѣ. Эта новая сила босячества дѣйствовала ослѣпительно на современное общество и имѣла успѣхъ въ самыхъ буржуазныхъ слояхъ, очевидно по контрасту, ни къ чему не обязывающему. Всѣ признали, что босяки Горькаго—сила бунтарская и революціонная, одни съ восторгомъ, другіе съ осужденіемъ. Слава Горькаго все росла и росла, а писалъ онъ все хуже и хуже: романы его слабѣе первыхъ разсказовъ, драмы слабѣе романовъ, статьи ужъ совсѣмъ плохи. Въ гимназическомъ упражненіи подъ названіемъ «Человѣкъ» знаменитый писатель изложилъ свой символъ вѣры, и даже поклонники его были поражены убожествомъ этой вещи. Читая статьи Горькаго о «Мѣщанствѣ», чувствуешь настоятельную потребность рѣзко поставить вопросъ о томъ, какого духа Горькій, что несетъ въ міръ это босячество, не знающее родства, во имя чего этотъ показанный бунтъ.

Теперь болѣе, чѣмъ когда либо, развивается культъ громкихъ словъ, какое-то лакейство передъ такими звуками, какъ «пролетаріатъ», «народъ», «революція», «возстаніе» и т. п. И до патологическихъ размѣровъ доходитъ потребность лежать на брюхѣ

передъ кумирами и всякими подобіями на землѣ. Не привыкли къ свободѣ, не могутъ жить безъ начальства, безъ раболѣпства. Подлинно-ли революціонно горьковское босячество, нѣтъ-ли тутъ точки соприкосновенія хулиганства революціоннаго съ хулиганствомъ реакціоннымъ, нѣтъ-ли той же субстанціи чернаго насильничества, отвращенія къ свободѣ личности? Вѣдь босяки—горьковскіе типы слишкомъ часто теперь оказываются хулиганами-черносотенцами, бунтъ ихъ выливается въ формѣ самыкъ реакціонныхъ звѣрствъ. О, конечно, Горькій не имѣетъ ничего сознательно-общаго съ черной сотней, не узнаетъ своихъ героевъ и ненавидитъ ихъ черныя дѣла, но это-то и поучительно. Есть хулиганство, враждебное культурѣ, идеямъ и вѣчнымъ цѣнностямъ, которое можетъ вылиться какъ въ революціонную, такъ и въ реакціонную форму, и духъ этотъ Горькій хотѣлъ бы привить освободительному движенію. Въ послѣдней статьѣ своей «по поводу» полученныхъ имъ писемъ Горькій пытается оправдать всякое насиліе и жестокость, надъ человѣкомъ учиненныя, и ставитъ канарейку выше человѣка, признаетъ большую за ней самоцѣнность. «Человѣкъ» является предѣльной идеей Горькаго, послѣдней его мечтой и любовью, и во имя человѣка этого допускается всякое безчеловѣчье, всякое изувѣрство, духовное и физическое, всякое надругательство надъ культурными цѣнностями, надъ великими вещами, надъ благородными именами и идеями. Религія человѣческаго, только человѣческаго, отвергающая цѣнности абсолютныя и вѣчныя, всегда приводитъ къ тому, что на человѣка смотрятъ лишь какъ на средство. Абсолютная цѣнность челвѣческой личности можетъ быть признана лишь религіей цѣнностей сверхчеловѣческихъ. Безбожіе больше даетъ канарейкѣ, чѣмъ человѣку.

Что говоритъ Горькій въ своихъ статьяхъ «о мѣщанствѣ»? Кто мѣщане? Тѣ, которые прячутся «въ темные уголки мистицизма, въ красивенькія бесѣдки эстетики... печально и безнадежно бродятъ въ лабиринтахъ метафизики и снова возвращаются на узкія, засоренныя хламомъ вѣковой лжи тропинки религіи». «Мѣщанинъ любитъ философствовать, какъ лѣнтяй — удить рыбу, онъ любитъ поговорить и пописать объ основныхъ проблемахъ бытія,— занятіе, видимо не налагающее никакихъ обязанностей къ народу»... Мѣщанинъ — «индивидуалистъ, это также вѣрно, какъ нѣтъ козла безъ запаха». Мѣщане — Л. Толстой и Достоевскій. Мѣщане—русская интеллигенція. Мѣщанство—религія, философія, эстетика, да, въ сущности, и наука, мѣщанство — гуманизмъ, мѣщанство—

заповѣдь «люби ближняго своего, какъ самого себя», мѣщанство — все индивидуальное и свободное, все культурное и утонченное. Что же не мещанство, что ему противополагается? Культъ силы, поклоненіе рабочему народу, какъ факту, какъ побѣдоносной стихіи, злоба противъ индивидуальнаго творчества, отрицаніе культурныхъ цѣнностей, взглядъ на человѣческую личность, какъ на средство и орудіе.

«Мѣщанинъ любитъ имѣть удобную обстановку въ своей квартирѣ и душѣ. Когда въ душѣ его все разложено прилично — душа мѣщанина спокойна». Это хорошо сказано, но такъ-ли ужъ свято увѣренъ Горькій, что онъ не любитъ этой «удобной обстановки»? Кто же такъ жаждетъ устроить «удобную обстановку въ своей квартирѣ и душѣ», кто хочетъ раціонализировать всю жизнь, убить внутреннюю тревогу духа, исканіе смысла жизни, кто самодовольно отрицаетъ вѣчный трагизмъ, охраняющій отъ всякаго окончательнаго «удобства»? Конечно ужъ не мистики, метафизики и эстетики, не Толстой и Достоевскій, не мятущіеся интеллигенты и не идеалистическіе либералы, а позитивисты, соціалъ-демократы, провозвѣстники раціоналистической религіи человѣческаго устроенія. Революціонизмъ хулиганскаго типа, столь милый некультурной и грубой душѣ Горькаго — это вѣдь очень поверхностное, чисто внѣшнее бунтарство; онъ допускаетъ всякое внѣшнее проявленіе силы, всякое неуваженіе къ человѣческой мысли и жизни, всякое отрицаніе неотъемлемыхъ правъ человѣческой личности, и все это во имя окончательнаго спокойствія на землѣ, во имя «удобной обстановки въ квартирѣ» будущихъ поколѣній, которымъ приносятся въ жертву поколѣнія современныя. Право же, у Горькаго и любого соціалъ-демократа-позитивиста болѣе «удобная обстановка въ душѣ», чѣмъ у Достоевскаго, чѣмъ у насъ, не вѣрящихъ въ возможность окончательно раціонализировать жизнь, побѣдить внѣшними средствами ирраціональную трагедію міра, принудить насильственно человѣческое общество къ все той же «удобной обстановкѣ».

И нужно возстановить истинное значеніе словъ. Мѣщанѣ тѣ, которые по духовной своей бѣдности временное ставятъ выше вѣчнаго, абсолютныя цѣнности предаютъ за благоустроенное и удобное царство міра сего, злобствуютъ противъ благородной и великой культуры, противъ геніевъ и творцовъ, противъ религіи, философіи и эстетики, противъ абсолютныхъ правъ личности и безпокойства ея, мѣшающаго имъ окончательно устроиться. Мѣщане тѣ, что

строятъ вавилонскую башню, въ которой не остается мѣста для религіозной жизни, всегда отражающей антиномичность и таинственность бытія. Есть въ мірѣ святыя вещи и только мѣщанство—хамство можетъ поднять на нихъ свою руку. Это надвигающееся мѣщанство, враждебное всему истинно-благородному, индивидуальному, творческому и внутренно-мятежному, должно быть отрѣзано отъ очистительной правды демократической революціи, и мы должны поднять противъ него голосъ во имя свободы и цѣнностей сверхъчеловѣческихъ.

Какъ неэстетично и безрелегіозно холопство передъ пролетаріатомъ потому только, что онъ пролетаріатъ, что въ немъ грядетъ сила, какъ развращаетъ это самихъ рабочихъ, которымъ нуженъ свѣтъ и сознаніе. Вѣдь народъ, не просвѣщенный идеями, неозаренный свѣтомъ сознанія, можетъ оказаться и черной сотней, тысячей и милліономъ, и позорно это идолопоклонство, эта жажда имѣть новое начальство. А кто несъ сознаніе въ рабочія массы, съ подвигомъ и самоотверженіемъ? Та самая интеллигенція, которую Горькій травитъ. Заслуги русской интеллигенціи передъ освободительнымъ движеніемъ безмѣрно велики, такъ какъ она была носительницей личнаго творчества и сознательныхъ идей. Стыдно забывать это въ лакейскомъ усердіи прислужиться тому, что владѣетъ данной минутой. Марксисты отрицаютъ это потому, что раціональная теорія, плохо вычитанная изъ нѣмецкихъ книгъ, сдѣлалась ихъ ирраціональной страстью, но Горькій не марксистъ въ существѣ своемъ, онъ и для этого недостаточно культуренъ, у него никакихъ теорій нѣтъ, а есть въ немъ противокультурная стихія—хулиганство. Безплодна и пустынна была бы та революція, которая смотритъ на прошлое культуры лишь какъ на tabula rasa и противополагаетъ вѣчнымъ цѣнностямъ лишь новую организацію питанія. На этой пустынной почвѣ не можетъ появиться никакой флоры и фауны, не вырастутъ никакіе цвѣты, такъ какъ растутъ они только изъ вѣчности. Духъ небытія чувствуется въ статьяхъ Горькаго, въ его грядущемъ мѣщанинѣ. «Человѣкъ», во имя котораго вытравлено все цѣнное, все вѣчно сущее, отвергнута міровая культура за аристократизмъ ея происхожденія, есть пустота и и небытіе. Человѣкъ—полнота бытія—есть сосудъ божественныхъ цѣнностей.

И нужно огромное мужество и огромную энергію собрать, чтобы бороться противъ культурнаго и политическаго хулиганства, противъ надвигающагося мѣщанства, сказавшагося уже въ Западней

Европѣ умаленіемъ *цѣнностей*, противъ этого неуваженія къ человѣку во имя «человѣка», поруганія свободы во имя «свободы». Въ этомъ отношеніи мы должны быть идейно непримѣримы и абсолютные принципы должны ставить выше всякой тактики, не боятся инсинуацій и клеветы. Страшно видѣть въ великой по своей миссіи русской революціи отраженіе отвратительнаго лика старой, полицейско-самодержавной Россіи съ ея насильничествомъ, неуваженіемъ къ свободной мысли и совѣсти, презрѣніемъ къ культурнымъ цѣнностямъ. И вся эта газета «Новая Жизнь», и самъ Горькій, и проектъ полицейской организаціи литературы, предложенный самоновѣйшимъ инквизиторомъ г. Ленинымъ, и подлизыванье къ новой силѣ бывшихъ мечтателей, и трусость мысли, боязнь радикальнаго начальства, изувѣрская нетерпимость — все это показатели безъидейности и духовнаго умиранья, до котораго довело несчастную Россію самодержавіе. Великая революція должна совершиться, чтобы побороть реакціонный духъ, вплетающійся и въ проявленія самой революціи, и возврата назадъ нѣтъ. Окончательно преодолѣть этотъ тяжкій кошмаръ прошлаго, стряхнуть съ себя цѣпи всякаго насилія, хотя бы оно исходило отъ г. Ленина, освободить творчество культуры можно только на томъ пути, который признаетъ свободу и права человѣка абсолютными цѣнностями и на которомъ человѣкъ съ благороднѣйшимъ содержаніемъ своего духа не можетъ быть обращенъ въ простое средство. Для этого должно воцариться не новое насиліе, не гипнотизирующія слова и стихійныя страсти минуты, а мощь вѣчныхъ идей и новаго сознанія. Всѣмъ лакействующимъ я напомню слова одного изъ самыхъ крупныхъ русскихъ демократовъ—Н. К. Михайловскаго: «У меня на столѣ стоитъ бюстъ Бѣлинскаго, который мнѣ очень дорогъ, вотъ шкафъ съ книгами, за которыми я провелъ много ночей. Если въ мою комнату вломится русская жизнь со всѣми ея бытовыми особенностями и разобьетъ бюстъ Бѣлинскаго и сожжетъ мои книги, я не покорюсь и людямъ деревни; я буду драться, если у меня, разумѣется, не будутъ связаны руки. И если бы даже меня осѣнилъ духъ величайшей кротости и самоотверженія, я все таки сказалъ бы, по малой мѣрѣ: прости имъ, Боже истины и справедливости, они не знаютъ, что творятъ! Я все таки, значитъ, протестовалъ бы. Я и самъ съумѣю разбить бюстъ Бѣлинскаго и сжечь книги, если когда нибудь дойду до мысли, что ихъ надо бить и жечь, но пока они мнѣ дороги, я ни для кого ими не поступлюсь. И не только не поступлюсь, а всю душу свою положу

на то, чтобы дорогое для меня стало и другимъ дорого, вопреки, если случится, ихъ бытовымъ особенностямъ». Стихіей революціи нужно управлять, должно подчинять ее своимъ идеямъ, отдѣлять въ ней десницу отъ шуйцы критеріемъ своей нити, правды и красоты, а не рабо лѣпно подчиняться ей. Нужно охранять революцію отъ черныхъ силъ реакціи, разъѣдающихъ ея собственное существо, чтобы правда революціи свершилась до конца.

Къ исторіи и психологіи русскаго марксизма [1])

Интересно прослѣдить у насъ судьбу идей марксизма, судьбу печальную и странную, такъ какъ идеи эти съ кажущимся торжествомъ своимъ окончательно затерялись. Нашъ марксизмъ не такъ давно еще былъ идейнымъ теченіемъ, полнымъ силъ и молодости, онъ повышалъ умственныя запросы, внушалъ уваженіе къ знанію, призывалъ соціальную науку для рѣшенія судебъ Россіи, казалось, вносилъ нѣкоторую культуность въ варварскій обиходъ нашей интеллигенціи, боролся со старыми шаблонами, со всякой рутиной. То была борьба идей. Но богъ исторической ироніи превратилъ марксизмъ въ борьбу силъ, далъ ему власть въ жизни, когда идеи марксизма начали разлагаться и вывѣтриваться, когда двѣ души, уживавшіяся въ классическомъ марксизмѣ—научно-реалистическая и религіозно-утопическая—раздѣлились и возстали другъ на друга. Въ отдѣленіи научнаго реализма отъ религіознаго утопизма нужно видѣть сущность кризиса марксизма, внутренняго его разложенія, и русская соціалъ-демократія, какъ могучая борьба силъ, пытается сохранить въ себѣ двѣ души, міръ внутренній, цѣною потерь идей марксизма, забвеніемъ культурныхъ его завоеваній.

Въ 1899 году К. Каутскій мнѣ писалъ: «Русскіе призваны дальше развивать теоретическій марксизмъ. Благодаря абсолютизму русскіе имѣютъ на это время. Въ Россіи соціальное движеніе все еще есть борьба за познаніе а не за силу» [2]). Эти пріятныя для насъ, тогдашнихъ русскихъ марксистовъ, слова получили своеобразный комментарій въ дальнѣйшемъ развитіи русской мысли и общественности. Въ Россіи были сдѣланы попытки дальнѣйшаго теоретическаго развитія марксизма, и безъ хвастовства можно сказать, что русскіе критическіе марксисты проявили большую силу мысли и большую смѣлость, чѣмъ нѣмецкіе бернштейньянцы, но

[1]) Напечатана въ „Полярной Звѣздѣ“, № 10, 1906 г.

[2]) Переписка съ Каутскимъ происходила по поводу моихъ статей, помѣщенныхъ въ „Neue Zeit“.

результатъ получился для Каутскаго неожиданный и для марксизма гибельный. Оказалось, что не можетъ быть дальнѣйшаго теоретическаго развитія марксизма, что всякое усиліе свободной мысли ведетъ къ рѣшительному кризису и разложенію доктрины. Критическій марксизмъ скоро превратился въ совсѣмъ уже немарксизмъ и даже въ антимарксизмъ по непреодолимой внутренней логикѣ и психологіи.

Дальнѣйшія исканія и творческія попытки пошли по двумъ различнымъ путямъ—научному, реалистическому и религіозному, идеалистическому, такъ какъ система классическаго марксизма была разомъ и системой научной и системой религіозной, была реальной политикой и эсхатологической мечтой.

Такъ было въ царствѣ идей, а въ жизни велась тяжелая борьба съ тѣмъ самымъ абсолютизмомъ, который, по пародоксальному мнѣнію Каутскаго, давалъ намъ время дальше развивать идеи марксизма. Интеллигенція начала борьбу за силу съ идейнымъ капиталомъ стараго марксистскаго познанія. И въ соціалъ-демократіи роковымъ образомъ прекращается всякая умственная жизнь, всякая критика. Охранялась святость догмы, такъ какъ съ ней легко и сладко было бороться за силу, такъ какъ съ ней какъ бы сливался реализмъ жизни съ религіей, и въ ирраціональной мистикѣ революціи не легко отличить реальную злобу дня отъ эсхатологическаго упованія. Соціалъ-демократическія идеи начали царствовать, завладѣли сердцами массъ, хотя затуманились онѣ пеленой совершающейся въ Россіи всенародной революціи. Соціалъ-демократія стала какъ бы выразительницей русской революціи, и трагизмъ положенія тутъ въ томъ, что съ ея же реалистической точки зрѣнія въ Россіи совершается не соціалистическая революція, а политическое освобожденіе націи, въ которомъ рабочій классъ играетъ видную, но подчиненную роль.

И вотъ реалистическія и научныя идеи марксизма предаются забвенію, и торжествуетъ только мистика «классовой точки зрѣнія» и соціальнаго революціонизма. Когда-то марксисты горячо и рѣзко выступали противъ народничества и стараго революціоннаго утопизма, доказывали ту истину, что въ Россіи развивается и дальше будетъ развиваться капиталистическое производство, что черезъ «буржуазный» строй не перескочить, что ближайшей политической задачей можетъ быть лишь «буржуазная» революція, гарантирующая права и свободу дальнѣйшей борьбы. Въ противоположность народникамъ и старымъ «бунтарямъ» марксисты были

конституціоналистами и соціальными эволюціонистами. Основной научно-реалистической идеей марксизма былъ принципъ развитія «матеріальныхъ производительныхъ силъ», этого базиса всякаго соціальнаго развитія и всякаго соціальнаго устройства, а отсюда уже выводилась классовая борьба и классовая точка зрѣнія. Для научнаго марксизма нелѣпа и утопична та мысль, что при любомъ состояніи производительныхъ силъ страны возможенъ 8-ми часовой рабочій день, что соціальная сила рабочаго класса можетъ возрасти въ несоотвѣтствіи съ экономическимъ положеніемъ страны, лишь какъ результатъ политическихъ усилій соціалъ-демократовъ. Реалистическій духъ марксизма—въ идеѣ *производительности*, неустанной побѣдѣ надъ природой, и отсюда уже выводится распредѣлительная справедливость. Но въ русскомъ марксизмѣ незамѣтно произошло народническо-утопическое перерожденіе, реалистическія идеи заглохли подъ напоромъ революціонныхъ чувствъ. Явилась склонность перескочить черезъ «капиталистическій» строй съ его соціально-политическими формами, третировать политическую свободу, какъ благо «буржуазное», незамѣтно подмѣнять революцію «буржуазную» революціей «соціальной», къ которой сейчасъ же считаютъ возможнымъ приступить. *Субъективная* «классовая» психологія взяла верхъ надъ *объективной* идеей соціальной эволюціи. Въ «буржуазной» революціи должно принадлежать исключительное господство соціалистическому пролетаріату, а «буржуазія», къ которой отнесено все не соціалъ-демократическое, не должна играть никакой роли—вотъ парадоксальный выводъ изъ этой «классовой психологіи». Только Плехановъ, самый умный и культурный изъ русскихъ соціалъ-демократовъ, не потерялъ окончательно марксистской головы и взывалъ къ марксистской совѣсти. Всѣ побѣдоносные аргументы марксизма противъ «бунтарства», противъ стараго революціонизма, противъ игнорированія власти матеріальной культуры были забыты. Осталась только эсхатологія марксизма, вѣра въ близкое царство правды на землѣ, въ пролетарско-соціалистическій праведный судъ, вѣра, оторванная отъ своего матеріальнаго базиса въ соціальномъ развитіи. Кто же виновникъ умственнаго декаданса русской соціалъ-демократіи, забвенія марксистскихъ идей въ борьбѣ революціонныхъ силъ? Виновникъ этотъ очевиденъ—самодержавіе и его изувѣрства, опредѣлившія характеръ русской революціи. Реакціонныя насилія правительства систематически культивировали идею соціальной революціи и воспитывали ту психологію, въ которой страсти политическія

переходятъ въ страсти религіозныя, а политики превращаются въ фанатиковъ. Въ такомъ напряженіи, въ такой безпросвѣтности нельзя безнаказанно держать человѣческія души. Идея соціальной революціи заключена въ системѣ марксизма. Но въ русской дѣйствительности она окончательно была искажена, и соціалъ-демократы слѣпо дорожатъ этимъ искаженіемъ.

Что исторія полна всякаго рода «революцій», это фактъ, и нелѣпо было бы говорить о возможности или невозможности подобнаго факта. О «революціяхъ» этихъ разсказываютъ учебники исторіи, «революція» такого рода совершается и на нашихъ глазахъ. Это—традиціонное пониманіе слова революція, не заключающее въ себѣ никакого соціологическаго міросозерцанія, не предполагающее никакой теоріи соціальнаго развитія.

Совсѣмъ иное дѣло *соціальная революція* въ пониманіи марксизма. Соціальная революція, которой ждутъ соціалъ-демократы, покоится на опредѣленной соціологической теоріи соціальнаго развитія и внѣ этой теоріи не имѣетъ никакого смысла. Марксистская соціальная революція это не фактъ, котораго можно желать или не желать, допускать или не допускать, это—ложная теорія, оптическій обманъ. «Соціальной революціи» никогда не было и никогда не будетъ, хотя всякая революція имѣетъ свою соціальную сторону. Система марксизма есть въ высшей степени причудливое и некритическое сплетеніе соціологическаго пониманія слова революція съ пониманіемъ полицейскимъ, и коренится это въ основной двойственности марксизма. Это обнаружилось въ извѣстномъ спорѣ Бернштейна и Каутскаго. Объ этомъ хорошо писалъ П. Б. Струве въ «Архивѣ Брауна». Но въ соціалъ-демократическомъ сознаніи проблема эта осталась затемненной.

Не трудно опредѣлить внѣшніе признаки революціи въ традиціонномъ смыслѣ этого слова, и они чисто отрицательные. Когда тюрьмы переполняются, когда на улицахъ демонстраціи, когда одна часть населенія сражается съ войсками и другой частью, когда происходятъ разныя внушительныя явленія, вызывающія гоненія правительства, то обыкновенно говорятъ, что въ странѣ революціонное движеніе. Что революція, а что не революція, устанавливается государственной полиціей, ея мѣриломъ опредѣляется революціонизмъ.

И стало несомнѣнной исторической истиной, что революціи создаются реакціей, и независимо отъ реакціи не имѣютъ никакого содержанія, какъ таковыя, т. е. какъ революціи. Революціи

характеризуются не радикализмомъ цѣлей, не глубиной перерожденія общественнаго бытія и природы человѣческой, а страстностью реакціи на зло прошлаго, на гнетъ, на реакцію. Поэтому содержаніе революціи очень трудно характеризовать въ опредѣленіяхъ творческихъ, обращенныхъ впередъ. Революціонеръ, какъ психологическій типъ, всегда обращенъ назадъ, только отрицательная прикованность его къ прошлому, отъ котораго сознаніе его не можетъ оторваться, только гоненія, воздвигаемыя на него силами прошлаго, стараго, и дѣлаютъ его революціонеромъ.

Психологія революціонизма по существу своему отрицательная, обращенная назадъ, не окрыленная, паѳосъ ея питается гипнотической властью зла въ прошломъ, и творческому полету мѣшаетъ какая-то влюбленная ненависть къ старому.

Вѣдь революціонеръ не можетъ жить безъ реакціонера, безъ гнета, безъ тюремъ и полиціи, его жизнь не обогащается, а обѣдняется отъ исчезновенія этихъ отвратительныхъ призраковъ, лишается своего паѳоса. Въ этомъ—ограниченность и условность того, что мы зовемъ революціей, въ этомъ—умѣренность и недостаточная радикальность всякаго революціонизма. Взоръ обращается впередъ, освобождается отъ кошмара, и паѳосъ революціи исчезаетъ. Становится очевиднымъ, что гнетъ жандармеріи и полиціи окрашивалъ революціонеровъ въ опредѣленный цвѣтъ, что цвѣтъ красный былъ лишь отраженіемъ синихъ мундировъ, что революціонная природа создавалась насильничествомъ власти. Революціонизмъ никогда не смотритъ въ глубь вещей, онъ всегда остается на поверхности, всегда условенъ, относителенъ и «реакціоненъ» [1], въ немъ не заключено никакихъ радикальныхъ утвержденій. Психологія революціонизма, всегда калѣчащая человѣческую личность и затемняющая ея сознаніе, сознаніе *радикальныхъ, конечныхъ цѣлей жизни*, есть историческая трагедія, роковымъ образомъ рожденная исторической силой мрака и гнета. И революціонизмъ неизбѣженъ въ мірѣ, пока есть угнетеніе, реакція, предательство, пока государственная полиція, создаваемая всякой властью земной, кладетъ свою печать на жизнь. Подобный революціонизмъ играетъ не малую роль въ психологіи марксизма, выработавшейся въ революціонной атмосферѣ 48-го года и поддерживаемой политической реакціей въ Германіи, странѣ все еще полицейской, управляемой бюрократіей, отъ которой всегда можно ждать заго-

[1]) Въ психологическомъ смыслѣ.

вора противъ общества и народа. Но что же такое «соціальная революція», революція въ соціологическомъ, а не полицейскомъ смыслѣ слова, революція, которую соціалъ-демократы считаютъ своей спеціальностью?

«Соціальная революція» есть марксистское пониманіе соціальной эволюціи. Марксизмъ болѣе всего настаивалъ на эволюціонномъ характерѣ соціальнаго процесса, для марксизмѣ всякій общественный переворотъ можетъ быть только продуктомъ соціально-экономической эволюціи, всякая перемѣна въ распредѣленіи благъ зависитъ отъ ихъ производства, отъ *созидательнаго* соціальнаго процесса. Одна половина марксизма, научно-реалистическая, есть отрицаніе соціальной революціи, отрицаніе соціальнаго переворота, такъ какъ видитъ сущность соціальнаго процесса въ непрерывномъ утвержденіи, въ соціальномъ обогащеніи, въ экономическомъ творчествѣ. То, что называется политическими революціями, можно мыслить въ терминахъ отрицательныхъ, можно уничтожить самодержавіе, свергнуть монархію, перемѣнить форму правленія и даже устранить всякую власть, но судьба соціально-экономическаго развитія цѣликомъ зависитъ отъ утвержденія, отъ производительности, и однимъ отрицаніемъ тутъ ничего не достигнешь кромѣ обѣднѣнія, т. е. соціальнаго регресса. Марксизмъ зоветъ къ увеличенію производительности и обогащенію, къ побѣдѣ надъ природой экономическимъ совершенствомъ. Марксизмъ претендуетъ организовать питаніе человѣческое, рѣшить проблему хлѣба насущнаго, и не его, казалось бы, дѣло дезорганизовать экономику, голо отрицать подъ фирмой соціальной революціи. Эпохи и типы экономическаго развитія человѣчества измѣряются огромными промежутками времени, и тутъ нѣтъ никакихъ рѣзкихъ перерывовъ.

Научно установлено, что переходъ отъ натуральнаго хозяйства къ капиталистическому есть многовѣковой процессъ, не закончившійся и до сихъ поръ, и соціализація производства, отъ которой можно ждать лучшей организаціи питанія и большей распредѣлительной справедливости, научно-реалистически мыслима лишь какъ многовѣковый, сложный и многообразный процессъ, теряющійся въ неразгаданной тайнѣ будущаго. И для реалистической науки, которую такъ любятъ марксисты, допустимъ лишь эволюціонный и реформаторскій соціализмъ, который созиданіемъ предотвращаетъ соціальный крахъ. А соціалъ-демократическая вѣра въ соціальную революцію есть противонаучная и даже противомарксистская утопія, есть жажда религіозная и надежда эсхатологиче-

ская. У соціалъ-демократовъ съ соціальнымъ переворотомъ связана вѣра въ наступленіе царства Божія на землѣ, какъ бы конецъ исторіи съ борьбой противоположностей, какъ бы начало какого-то сверхъ-историческаго процесса.

Въ Германіи вѣра въ соціальный Zusammenbruch поддерживается реакціонной политикой правительства и реакціоннымъ настроеніемъ буржуазныхъ классовъ. Вѣдь соціалъ-демократія — единственная либеральная партія въ Германіи, ей приходится вести борьбу за свободу и права, за которыя должны были бы бороться всѣ либералы. Въ этой напряженной, гнетущей политической атмосферѣ растетъ предчувствіе возможныхъ политическихъ революцій, и съ ними роковымъ образомъ смѣшиваютъ огромный соціальный катаклизмъ. Тамъ можетъ произойти еще десять революцій, но съ той окончательной соціальной революціей, которой ждутъ вѣрующіе, ничего общаго онѣ имѣть не будутъ. Еще въ большей степени это можно сказать про Россію. У насъ надежды на соціальную революцію питаются реакціоннымъ режимомъ, не знающимъ мѣры деспотизмомъ, постояннымъ ожиданіемъ столкновенія съ власть имущими, той лихорадочной атмосферой, тѣмъ горемъ, что создается обысками, арестами, ссылками, казнями, невыносимымъ экономическимъ гнетомъ народа. Ходъ русской исторіи, характеризующійся прогрессивными стремленіями общества и упорной реакціонностью власти, воспиталъ насъ въ духѣ крайностей. Намъ все кажется, что либо панъ, либо пропалъ, либо все, либо ничего, либо самодержавіе и высочайшая степень экономическаго гнета, либо республика и соціализмъ.

Въ стихіи революціи потерялась всякая историческая перспектива. Вкуса къ правамъ, къ благамъ свободы у насъ не выработалось. Привычка къ угнетенію была такъ велика, что созиданіе, соціальное творчество отступили на задній планъ, и казалось достаточнымъ уничтожить эксплуататоровъ, чтобы стать богатыми и чтобы воцарилась соціальная справедливость. Думали достигнуть большаго, чѣмъ въ Западной Европѣ, и все потому, что такъ мало у насъ было, такъ бѣдны и угнетены мы были, такъ мечты разгорѣлись отъ гнета и ужаса. Вотъ почему побѣдила у насъ мечтательная сторона марксизма, а реалистическія его идеи были забыты.

Главная заслуга русской соціалъ-демократіи была по преимуществу культурно-просвѣтительная. Это было развитіе сознанія рабочихъ массъ, просвѣщеніе ихъ, внѣдреніе идей соціально-эко-

люціонныхъ. Марксизмъ очень настаивалъ на томъ, что коренное перерожденіе общественной ткани зависитъ отъ развитія производительныхъ силъ страны и сознанія массъ. А потомъ властная тактика Плеве и якобинство бюрократіи внушили нашей интеллигенціи якобинское пониманіе общественнаго переворота. Просвѣтлѣніе сознанія было замѣнено одной агитаціей, которая никогда вѣдь не идетъ вглубь вещей.

Противъ идеи соціальной революціи можно выдвинуть два рода возраженій, съ разныхъ концовъ. Прежде всего соціальная революція противорѣчитъ эволюціонному пониманію соціальнаго развитія, противорѣчитъ самой природѣ экономическаго процесса. Это чисто-научный, реалистическій аргументъ, заключенный и въ самомъ марксизмѣ. Но соціальная революція противорѣчитъ и идеѣ сознательнаго общественнаго творчества. Вѣра въ творческую свободу, въ сознательныя усилія людей несовмѣстна со стихійнымъ созданіемъ новой общественности путемъ внѣшнихъ, роковыхъ катастрофъ, путемъ накопленія зла, переходящаго въ свою противоположность; вѣра эта хочетъ переродить общество измѣненіемъ сознанія людей, хочетъ неустанно обновлять общественную ткань и тѣмъ самымъ сдѣлать ненужнымъ роковой катализмъ. Вѣдь и въ марксизмѣ есть большая анти-якобинская часть, есть ученіе объ измѣненіи *сознанія* общественныхъ классовъ, какъ единственномъ пути къ свободѣ. Намъ не мѣшало бы теперь помнить обѣ истины: и реалистическую мысль объ общественной эволюціи, въ которой нельзя перескочить черезъ цѣлые періоды и нельзя соціальную бѣдность превратить въ соціальное богатство, и мысль идеалистическую объ измѣненіи сознанія людей, о перерожденіи общества усиліями свободнаго духа. Я не раздѣляю идей марксизма, но нѣкоторую дозу марксизма я бы считалъ полезнымъ прописать нашему соціальному движенію. Все это поймутъ, когда проблемы соціально-экономическія будутъ сознательно поставлены во всей своей остротѣ и оттѣснятъ на второй планъ проблемы политическія, а это скоро произойдетъ, такъ какъ намъ питаться нужно.

По своей критикой «соціальной революціи» я не хотѣлъ сказать, что ни въ какомъ случаѣ и ни въ какомъ смыслѣ она невозможна. Ничего не созидающая, чисто разрушительная «соціальная революція» возможна, до нея могутъ быть люди доведены, но это будетъ происходить уже въ религіозно-мистической, а не соціально-позитивной плоскости. Знаю только, что новая общественность никогда не создается соціальной революціей, но мистическая

сторона соціалъ-демократіи влечетъ ее къ соціальной революціи, и тутъ начинается хиліазмъ, противоположный христіанскому, мечта о тысячелѣтнемъ царствѣ на землѣ, но не Христа уже, а иного бога. Противъ этого не можетъ быть ни научныхъ, ни политическихъ аргументовъ, это иная совсѣмъ плоскость, и разговаривать тутъ нужно на иномъ языкѣ.

Мы хотимъ нейтральнаго соціальнаго развитія, нейтральной соціальной среды [1]), питающей человѣчество и выводящей его изъ состоянія звѣрскаго, но не превращающей соціальныя страсти и мечты въ религію, такъ какъ только съ нейтральной человѣческой средой мы можемъ согласовать свою религію.

[1]) Съ понятіемъ нейтральной соціальной среды у меня связана цѣлая соціально-религіозная система. Чисто человѣческой средѣ и человѣческому процессу, переходу отъ природнаго и звѣрскаго состоянія, я противополагаю явленіе сверхъ-человѣческихъ религіозныхъ началъ. Въ соціалъ-демокр. есть элементы человѣческіе, которымъ я сочувствую и есть задачи сверхъ-человѣческой религіи, которой сочувствовать не могу.

Русская Жиронда [1])

Конституціонно-демократической партіи, повидимому, суждено играть роль жирондистовъ въ русской революціи [2]). Жирондисты были очень хорошіе люди, очень умные люди, и благо было бы, если бы они оказались вершителями судебъ великой французской революціи. Тогда Франція избѣжала бы якобинскаго террора и военной диктатуры, постояннаго чередованія насилія революціоннаго съ насиліемъ реакціоннымъ, и истинная свобода воцарилась бы въ ней. Но истинной свободы и до сихъ поръ нѣтъ во Франціи. Жирондисты были сметены стихіей революціи, характеры ихъ и все ихъ міросозерцаніе были расчитаны на совершенно иной планъ развитія, который исторія не пожелала избрать. Исторія Франціи вступила въ какой-то магическій кругъ, изъ котораго до сихъ поръ не можетъ выйти. Уже болѣе столѣтія чортъ шутитъ злую шутку надъ свободолюбивой Франціей, и насмѣхается надъ благородными чувствами жирондистовъ и подобной имъ породой людей.

Боюсь, что та же участь ждетъ и нашихъ конституціоналистовъ-демократовъ, т. е. лучшихъ, наиболѣе идеалистически настроенныхъ изъ нихъ. Русская революція упорно не желаетъ идти по предначертанному ими пути, она перешагнула уже роковую

[1]) Напечатано въ „Нашей Жизни“ № 362, 1906 г.

[2]) Блестящая и отрадная побѣда партіи народной свободы на выборахъ и огромная роль ея въ Думѣ не разубѣдили меня въ моемъ взглядѣ на эту партію. На выборахъ побѣдила не к.-д. партія, а освободительная идея, ненависть къ реакціонному правительству, что признается и самими к.-д. А идейный оппортунизмъ и политиканство этой партіи въ Думѣ и плачевное „выборгское воззваніе“ доказываютъ ея неорганическій, не идейной и не народный характеръ. Партія эта въ лучшемъ случаѣ — освободительный блокъ, „союзъ освобожденіе.“

черту, за которой планъ, вдохновляющій конституціоналистовъ-демократовъ, не имѣетъ силы.

Освобожденіе Россіи могло пойти такимъ путемъ и могло пойти инымъ путемъ. Если бы оно пошло инымъ путемъ, то русскіе жирондисты—конституціоналисты-демократы рѣшили бы судьбу русской революціи, вывели бы страну изъ кризиса, и все было бы прекрасно. Но революція пошла такимъ, а не инымъ путемъ, это очень печально, но это обязываетъ къ построенію нѣсколько иного плана спасенія родины.

Я не сторонникъ историческаго фатализма и вѣрю въ творческую свободу человѣка, но нельзя же отрицать внутренней логики революціонной эпохи, логики безумія, и особенно нельзя отрицать роковой психологіи такихъ эпохъ. Вѣдь «умныхъ», раціональныхъ революцій никогда не бывало. Я раздѣляю во многомъ критику революціи, на которую съ такимъ самоотверженіемъ дерзаетъ П. Б. Струве, но не вижу у него противоядія, спасающаго отъ яда революціи, недостаточно вооруженъ онъ духовно для борьбы со стихіями, слишкомъ раціоналистиченъ.

П. Б. Струве—самый выдающійся человѣкъ въ конституціонно-демократической партіи. Это единственный, быть можетъ, въ Россіи творческій политическій умъ. Моральное мужество его достойно удивленія и большого уваженія. Но положеніе этого человѣка очень драматическое и безысходное. Струве хочетъ реставрировать идеалистическій либерализмъ въ его надъ-исторической чистотѣ и абсолютной цѣнности. Теоретически это совершенно справедливо: принципы либерализма ничего буржуазнаго въ себѣ не заключаютъ и только они могутъ быть положены въ основу соціализма, осуществляющаго свободу и не попирающаго личность. Но практически идеалистическій либерализмъ врядъ-ли можетъ у насъ зажечь въ сердцахъ священный огонь: нужно что-то большее. Пафосъ «деклараціи правъ» искусственно подогрѣвается, его нѣтъ въ русской революціи. Говорю это, хотя самъ думаю, что «декларація правъ» есть самая святая и въ послѣднемъ счетѣ религіозная сторона революціи.

Практическая же политическая задача Струве заключается въ созданіи всенародной демократической партіи, въ которой соединились бы всѣ элементы національнаго возрожденія русскаго народа, въ которой вся новая, свободная, народная Россія возстала бы противъ старой, самодержавно-бюрократической и владѣльческой Россіи. Это широкій политическій планъ, истинно-демо-

кратическій и въ лучшемъ смыслѣ этого слова національный. Струве прежде всего демократъ, даже его пресловутый «оппортюнизмъ» покоится на морально-демократическихъ принципахъ, на недопустимости учинять насиліе надъ обществомъ и народомъ, принуждать къ отвлеченнымъ идеаламъ кучки интеллигенціи. Этого обидно не понимаютъ. Струве лелѣетъ идею большой, всенародной политики, съ широкимъ историческимъ размахомъ и потому относится съ враждой и непріязнью къ кружковщинѣ, къ интеллигентщинѣ, къ фракціоннымъ разногласіямъ, къ малой политикѣ, не народной и не исторической. Въ Струве заложена потенція какой-то большой идеи, безконечно-возвышающейся надъ нашими интеллигентскими словопреніями, надъ всякими радикальными словами и книжными политическими теоріями. Струве не педантъ, не рутинеръ, онъ не боится власти словъ, онъ свободный человѣкъ въ политикѣ, и видитъ истинную политику въ неустанномъ творчествѣ, а не въ механическомъ втискиваніи всего богатства жизни въ готовыя схемы и шаблоны. За это хвала ему.

Пора бросить эти старые, вывѣтрившіеся, подобранные на базарѣ критеріи радикальности и умѣренности, лѣвости и правости. Говорятъ: «Струве—крайняя правая к.-д. партіи, какой позоръ для бывшаго марксиста»! Но освободимся отъ власти заученныхъ словъ, отъ готовыхъ шаблоновъ, попытается отнестись *радикально* къ этому вопросу.

Струве и не правый и не лѣвый. Онъ хочетъ по существу, т. е. по коренному, по *радикальному* обсуждать политическія явленія, хочетъ строить свою политику на болѣе принципіальныхъ основаніяхъ, чѣмъ оглядка на правыхъ и лѣвыхъ сосѣдей. Онъ можетъ ошибаться, можетъ дѣлать тактическіе промахи, но *радикализмъ* его совершенно несомнѣненъ. Есть только одно не банальное, не безпринципное, не заученное пониманіе слова радикализмъ: радикалъ тотъ, кто смотритъ въ *корень* вещей, кто лучше сознаетъ *цѣли* общественности и наиболѣе согласуетъ эти цѣли со *средствами* борьбы. Струве критикуетъ нѣкоторыя проявленія революціи, такъ какъ видитъ въ нихъ несоотвѣтствіе между цѣлями (свободой) и средствами (насиліемъ). Менѣе всего можно примѣнить слово радикализмъ къ тѣмъ слоямъ нашей интеллигенціи, которые плохо понимаютъ цѣли и смѣшиваютъ ихъ съ совершенно несоотвѣтствующими средствами. Никогда истинный радикализмъ не совмѣщается съ безмысліемъ и рутиной, какъ никогда истинный революціонизмъ не можетъ видѣть своей санкціи въ крите-

ріяхъ жандармско-полицейскихъ. Струве глубже соціалъ-демократовъ ненавидитъ самодержавіе и деспотизмъ и «умѣренность» его опредѣляется силой этой ненависти.

Я пытался возстановить справедливость и воздать должное П. Б. Струве, лидеру и идеологу к.-д. партіи. Но можетъ-ли быть к.-д. партія такой большой, всенародной демократической партіей? Осуществляетъ-ли въ ней Струве свою потенцію народнаго политика; есть-ли въ ней этотъ историческій размахъ, способна ли она возродить націю? Мнѣ грустно, что я принужденъ отвѣтить отрицательно. К.-д. партія не будетъ партіей народной, к.-д. не пойдутъ въ народъ и не подойдутъ къ нему и потому не будетъ она въ теперешнемъ ея состояніи партіей демократической. Прекрасныя политическія мечты Струве разлетятся въ прахъ подъ напоромъ ирраціональной русской жизни. Въ чемъ же тутъ бѣда? Программа к.-д. партіи очень радикальна и вполнѣ демократична, это почти соціалъ-демократическая программа — minimum. Не въ программѣ тутъ дефектъ. Тактика партіи еще не выработана, партія мало еще сдѣлала, но отсутствіе въ этой тактикѣ насилія и склонность къ культурнымъ формамъ борьбы не помѣшала бы партіи сдѣлаться демократической и народной. Думаю, что дефектъ тутъ психологическій и самый коренной.

Составъ к.-д. партіи и духъ ея таковы, что члены этой партіи, за самыми рѣдкими исключеніями, не могутъ подойти къ сердцу народному и не захотятъ этого сдѣлать. Не нужно быть сторонникомъ экономическаго матеріализма, чтобы увидѣть всю «буржуазность» психологіи к.-д. Это порода людей, имѣющая вкусъ къ мирной парламентской дѣятельности, но не способная къ творческой работѣ національнаго перерожденія, лишенная обаянія, энтузіазма, широкаго историческаго размаха. У огромнаго большинства к.-д. нѣтъ идеи всенародной политики, о которой мечтаетъ Струве, демократизмъ ихъ чисто теоретическій и не всегда искренній, психологическія предпосылки у нихъ таковы, что они не могутъ говорить въ народныхъ собраніяхъ, среди крестьянъ и рабочихъ, и привлекать къ себѣ сердца народныхъ массъ. Слова ихъ будутъ сухи и мертвы, какъ бы ни была демократична ихъ программа, и имъ не будутъ вѣрить, потому что не таково у нихъ выраженіе глазъ, не такъ голосъ звучитъ, не таковъ ихъ обликъ. У к.-д. нѣтъ вѣры, которую они могли бы понести народу, нѣтъ міросозерцанія, заражающаго массы, никто не пожелаетъ страдать и умирать за эту партію, и она не будетъ народ-

ной, она распадется, и часть ея образуетъ партію откровенно-буржуазную.

Да, положеніе П. Б. Струве очень трагическое. Онъ задыхается въ атмосферѣ предразсудковъ и староверчества нашей «радикальной» интеллигенціи, не выноситъ ея узости, ея связанности, видитъ ея оторванность отъ народа, отъ сердца Россіи, ея неспособность къ большой всенародной политикѣ, и идетъ... къ либеральнымъ земцамъ и профессорамъ, которые не имѣютъ предразсудковъ традиціоннаго радикализма, но имѣютъ изрядное количество предразсудковъ академическихъ или барсковладѣльческихъ, тоже вѣдь мало привлекательныхъ, которые лишены паѳоса, страдаютъ политической безполостью. Отсутствіе безумія у всѣхъ почти к.-д. не есть еще показатель того, что великій разумъ живетъ въ нихъ. Въ к.-д. партіи нѣтъ никакой органичности, почвенности, нѣтъ корней въ народѣ, и единство ея демократической программы остается словеснымъ. Очевидно, всенародную большую политику нужно иначе дѣлать, не должно связывать себя съ соціальными соціальными группами, которыя тянутъ внизъ, какъ тяжелыя гири.

Струве ни «правый», ни «буржуа», подкапывающійся подъ демократію,—онъ во многомъ утопистъ, несмотря на свой огромный политическій разумъ. Струве—идеалистъ и говоритъ: «Я долженъ, слѣдовательно, я могу». Это хорошо, но только тогда онъ исполнитъ свое долженствованіе, осуществитъ свою огромную историческую задачу, когда найдетъ истинное противоядіе отъ яда, разъѣдающаго души нашей интеллигенціи, отравляющаго самые истоки народной жизни. Этотъ ядъ я вижу прежде всего въ культивированіи политики, какъ «отвлеченнаго» начала [1]), въ разжиганіи политическихъ страстей, какъ таковыхъ, въ признаніи путей политики и государственности единственно спасительными, самыми важными, въ отрываніи политики отъ цѣлостной жизни духа. Великая всенародная политика возможна лишь въ томъ случаѣ, если она будетъ не только политикой, не только спасеніемъ «отвлеченнымъ» политическимъ путемъ, а будетъ связана сокровенными нитями съ полнотой духовной жизни народа, съ религіознымъ центромъ его жизни. Но самъ Струве и к.-д. заражены этимъ ядомъ и подталкиваютъ Россію по пути бездушной политической борьбы. И будутъ на этомъ пути горѣть партійныя страсти и потухать религіозная и культурная жизнь, по примѣру Западной Европы.

Струве слишкомъ увлекается искусствомъ политики.

[1]) Терм. Вл. Соловьева.

Соціалъ-демократія даетъ религіозный паѳосъ, которымъ заражаетъ сердца народныхъ массъ, увлекаетъ молодежь. Сама политика для соціалъ-демократовъ есть религія, религіозное дѣланіе. Что могутъ противопоставить этому конст.-демократы? У нихъ нѣтъ никакихъ идей [1], кромѣ той несомнѣнной, но куцой идеи, что конституція, гарантирующая права и свободы, лучше самодержавно-бюрократическаго режима. И молодежь, и рабочія массы не пойдутъ за конст.-демократами, такъ какъ они не даютъ имъ пищи духовной, а насчетъ желанія дать пищу матеріальную находятся на подозрѣніи.

Струве очень преувеличиваетъ сознательную роль соціалъ-демократіи въ русской революціи, приписываетъ ей то, что совершаетъ революціонная стихія жизни, но онъ не дооцѣниваетъ реальнаго значенія религіознаго паѳоса соціалъ-демократіи, которому недостаточно противопоставить голые и формальные принципы либерализма, такъ какъ никого ими не увлечешь. Россія отдана уже волею судебъ во власть крайностей, черные и красные цвѣта господствуютъ, и тутъ не блѣдныя теоріи нужны, умѣренныя и безтемпераментныя, а новыя, пламенныя идеи.

Такими идеями могутъ быть только идеи религіозныя, не менѣе радикальныя, чѣмъ соціалъ-демократическія или черносотенныя. Пока Струве этого не сознаетъ, всѣ заложенныя въ немъ потенціи приведутъ къ малому. Онъ вѣдь скептикъ, и потому не знаетъ секрета власти надъ сердцами, секрета, который знаютъ люди краснаго и чернаго цвѣта.

Наши жирондисты призываются исторіей къ власти, но власти они боятся и неспособны къ ней. Чортъ реакціи и революціи все-таки запуталъ, такъ далеко завелъ, что всякая власть пахнетъ кровью, а этого запаха не вынесутъ идеалистическіе профессора и земцы. У конст.-демократовъ двѣ души — одна государственная, тяготѣющая къ власти и устроенію порядка, другая — пропитанная интеллигентской моралью, отвращающаяся отъ всякой власти и всякаго устроенія, оппозиціонная навсегда. Струве хочетъ примирить власть и свободу, государство и личность, а въ конкретныхъ терминахъ данной минуты—монархію и народъ. Онъ призываетъ къ праведной власти и вѣритъ въ нее. Боюсь, что

[1]) Говорю не объ отдѣльныхъ представителяхъ, а о партіи, какъ цѣломъ. Каждый считаетъ своимъ долгомъ забыть свои идеи, входя въ партію.

порядокъ въ Россіи будетъ водворенъ властью неправедной, и печать проклятія, тяготѣющая надъ государственностью, не снимется съ нея.

Творческая общественная работа возможна и на пути внѣгосударственномъ и созданіе новой общественности не есть синонимъ созданія новой власти. Прудонъ, несправедливо забытый, и культурные анархисты, быть можетъ, ближе къ истинѣ, чѣмъ модный Марксъ и враждебные ему государственные либералы. Народную партію, во многомъ близкую къ идеямъ Струве, нужно создавать, но она не должна быть ни классовой, ни политиканствующей, она должна быть обращена, главнымъ образомъ, къ крестьянамъ и рабочимъ, и принципіально отрицать всѣ формы эксплуатаціи и всѣ рентные доходы наряду съ отверженіемъ всѣхъ формъ государственнаго гнета. Паѳосъ «деклараціи правъ», по которому тоскуетъ Струве, можетъ возродиться въ народномъ движеніи, если соціалъ-демократическій ядъ будетъ убитъ религіознымъ противоядіемъ. А русская Жиронда въ теперешнемъ ея видѣ не спасетъ Россію, такъ какъ что-то большое и важное должно для этого спасенія совершиться.

О путяхъ политики [1]

Свои «Чтенія о Богочеловѣчествѣ» Вл. Соловьевъ началъ словами: «Я буду говорить объ истинахъ положительной религіи— о предметахъ очень далекихъ и чуждыхъ современному сознанію, интересамъ современной цивилизаціи. Интересы современной цивилизаціи это тѣ, которыхъ не было вчера и не будетъ завтра. Позволительно предпочитать то, что одинаково важно во всякое время. Впрочемъ, я не стану полемизировать съ тѣми, кто въ настоящее время отрицательно относится къ религіозному началу, я не стану спорить съ современными противниками религіи, -потому что они правы. Я говорю, что отвергающіе религію въ настоящее время правы, потому что современное состояніе самой религіи вызываетъ отрицаніе, потому что религія въ дѣйствительности является не тѣмъ, чѣмъ она должна быть. Религія, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человѣка и міра съ безусловнымъ началомъ и средоточіемъ всего существующаго. Очевидно, что если признавать дѣйствительность такого безусловнаго начала, то имъ должны опредѣлиться всѣ интересы, все содержаніе человѣческой жизни и сознанія, отъ него должно зависить и къ нему относиться все существующее въ томъ, что человѣкъ дѣлаетъ, познаетъ и производитъ. Если допускать безусловное средоточіе, то всѣ точки жизненнаго круга должны соединяться съ нимъ равными лучами. Только тогда является единство, цѣльность и согласіе въ жизни и сознаніи человѣка, только тогда всѣ его дѣла и страданія въ большой и малой жизни превращаются изъ безцѣльныхъ и безсмысленныхъ *явленій* въ разумныя, внутренно-необходимыя *событія*. Совершенно несомнѣнно, что такое всеобъемлющее, центральное значеніе должно принадлежать религіозному началу, если вообще признавать его, и столь же несомнѣнно, что въ дѣйствительности

[1]) Напечатана въ „Свободѣ и Культурѣ“ № 2, 1906 г.

для современнаго цивилизованнаго человѣчества, даже для тѣхъ въ средѣ его, кто признаетъ религіозное начало, религія не имѣетъ этого всеобъемлющаго и центральнаго значенія. Вмѣсто того, чтобы быть всѣмъ во всемъ, она прячется въ очень маленькій и очень далекій уголокъ нашего внутренняго міра, является однимъ изъ множества различныхъ интересовъ, раздѣляющихъ наше вниманіе».

Слова эти очень интересны и важны для насъ, немногихъ, подымавшихъ вопросъ объ отношеніи между религіей и политикой, вызывавшихъ столько недоумѣній и недоразумѣній своей мечтой о религіозной общественности. Скоро, надѣемся, уже настанутъ времена, когда проблема эта, «очень далекая и чуждая современному сознанію, интересамъ современной цивилизаціи», сдѣлается самой больной и важной. Сознаютъ, наконецъ, что «то, что одинаково важно во всякое время», ближе и роднѣе существу человѣческому, нужнѣе для его спасенія, чѣмъ то, чего «не было вчера и не будетъ завтра». Тогда услышаны будутъ слова, связывающія «политику» и все огромное, что въ Россіи совершается, съ вѣчностью, тогда передъ судомъ ея будутъ устанавливаться цѣнности.

Еще недавно у насъ почти безраздѣльно царили современные «интеллигентные» варвары, «позитивистическіе» дикари, отрицавшіе всякую религію и религіозность, возстававшіе противъ религіи съ почти религіознымъ фанатизмомъ. Но вотъ идетъ новая порода людей, болѣе культурныхъ, болѣе утонченныхъ. Это переходное поколѣніе освобождается отъ нигилистическихъ манеръ и допускаетъ религію въ числѣ другихъ переживаній, разрѣшаетъ ее, какъ составную часть культуры. Но религія у нихъ загоняется въ «очень маленькій и очень далекій уголокъ нашего внутренняго міра, является однимъ изъ множества различныхъ интересовъ, раздѣляющихъ наше вниманіе». Запрещаютъ религіознымъ переживаніямъ выходить на свѣтъ Божій, ихъ рекомендуютъ скрывать, таить въ себѣ, ни въ чемъ не *воплощать*, избѣгать соборной религіозной чувственности, какъ колдовства и суевѣрія, а міръ и совмѣстную жизнь людей устраивать на иныхъ, не-религіозныхъ, позитивистическихъ началахъ. Боюсь, что такую отвлеченную, безплотную и безкровную, ни для чего не нужную религіозность отстаивала и редакція «Полярной Звѣзды», насколько объ этомъ можно судить по статьямъ П. Б. Струве и С. Л. Франка. Это ужасно — довести свой отвлеченный формализмъ до того предѣла,

до котораго довелъ его Струве, когда говоритъ, что «внутренно терпимо относится даже къ религіозности церковной» [1]), хотя въ церковности видитъ ложь и зло. Не только въ религіозномъ, но и въ культурномъ отношеніи окажется безплодной и нетворческой та точка зрѣнія, для которой Вольтеръ такъ же хорошъ, какъ католическій храмъ, и... всѣ кошки сѣры. Хорошъ Вольтеръ, хорошъ и католическій храмъ, эстетически мы восхищаемся предметами самыми противоположными, но творецъ долженъ быть чѣмъ то, не пустой формой, обладать качественнымъ содержаніемъ. Если бы всѣ думали и чувствовали, какъ Струве и Франкъ, писали бы формальную декларацію правъ, то не было бы ни Вольтера, ни католическаго храма, никакихъ воплощеній и творческихъ продуктовъ, такъ какъ католицизмъ создалъ храмъ, такъ какъ просвѣтительный раціонализмъ создалъ Вольтера. Нужно перейти отъ отвлеченнаго формализма, отъ «идеализма» и «иллюзіонизма» къ реализму въ религіи, къ органической полнотѣ, къ *содержанію* будущей культуры.

Страшно и отвратительно—это раздробленіе и разорванность современной души, эта потеря индивидуальности. Человѣкъ въ полнотѣ своего бытія исчезъ, растаялъ, разложился, только части, куски, оторванные, отвлеченные отъ цѣлостнаго существа живутъ какой то самостоятельной и въ сущности призрачной жизнью. И жажда возсоединенія, возврата къ полному и цѣльному бытію, къ всеединству—религіозна, утоляется она въ живой мистикѣ. Это понялъ Вл. Соловьевъ въ своей глубокой критикѣ «отвлеченныхъ началъ», хотя самъ иногда впадалъ въ утвержденіе «отвлеченныхъ началъ», напр., въ морали и отчасти въ государственности.

То, что мы говоримъ о связи политики съ религіей, о вѣчномъ смыслѣ во временномъ и переходящемъ, потому только кажется оторваннымъ отъ «жизни», что въ самой жизни все разорвано, оторвано одно отъ другого. Кто живетъ «отвлеченной» политической жизнью, считаетъ лишь политику истиннымъ бытіемъ, лишь въ политическомъ пути видитъ спасеніе, тотъ «жизнь» отождествляетъ съ самодовлѣющей политикой, а все остальное, всю безконечную полноту жизни—«жизнью» не признаетъ, называетъ «отвлеченностью», хотя самъ болѣе всѣхъ въ «отвлеченности» повиненъ. Такъ ученый видитъ истинную «жизнь» въ своей наукѣ

---

[1]) „П. З.“ № 13, стр. 130.

и часто ее почитаетъ едииоспасающей, Донъ-Жуанъ—въ любовныхъ похожденіяхъ. художникъ—въ своемъ искусствѣ. Отвлеченная, самодовлѣющая политика такъ же царитъ въ современномъ мірѣ, какъ и отвлеченная, единоспасающая мораль, онѣ порабощаютъ насъ, пользуясь раздробленностью жизни и разорванностью души. И все существо наше возстаетъ противъ вѣры въ эту единоспасающую политику, противъ утвержденія политическихъ страстей и политической воли къ власти, оторванныхъ отъ религіознаго центра жизни, противъ государственнаго устроенія земли и благоденствія въ немъ, какъ послѣдняго мѣрила и высшей цѣнности.

Неправедны пути политическія, и невозможно отвлеченной, оторванной отъ *смысла* жизни политикой спасти человѣчество, очеловѣчить его, убить въ немъ звѣря первобытнаго и звѣря грядущаго. Мы не можемъ и не должны мириться съ оторванностью современной политики отъ конечныхъ идей, отъ религіозныхъ страстей, съ тѣмъ оппортунизмомъ, который хочетъ устроить жизнь независимо отъ смысла ея, сегодняшнее и завтрашнее отвлекаетъ отъ вѣчнаго. Плоды этихъ путей политики, этой безрелигіозности уже извѣстны, индивидуальность человѣческая уже загублена была на этихъ путяхъ, духъ угашенъ и человѣчество приведено къ безднѣ пустоты.

Вся трудность и отвѣтственность нашего положенія въ оцѣнкѣ русской революціи и всѣхъ новѣйшихъ революцій и вся наша жажда возсоединенія политики съ религіей въ томъ коренится, что мы не можемъ смотрѣть на историческій процессъ, какъ на отмираніе зла и торжество добра, просто какъ на улучшеніе, въ которомъ все, чему мы говоримъ «нѣтъ»,—въ прошломъ, чему говоримъ «да»,—въ будущемъ. Для насъ будущее двойственно, въ немъ грядетъ не только небывалое добро, но и небывалое зло, въ немъ должны раздѣлиться для послѣдней битвы противоположныя начала міровой жизни. Есть не только зло первичное, начальное, съ которымъ ведется освободительная война, но и зло послѣднее, конечное, которое не побѣждается, а лишь выявляется прогрессомъ. Въ этомъ — трагедія міровой исторіи и невозможность чисто человѣческаго ея разрѣшенія. Этотъ міръ нельзя такъ усовершенствовать и устроить только человѣческими, раціональными путями, чтобы исчезло въ немъ міровое зло (не моральное, а религіозно-метафизическое зло), чтобы онъ укрѣпился на вѣки, реформированной до совершенства.

Въ революціи сходится великая правда, святое освобожденіе человѣчества отъ изначальнаго порабощающаго зла, съ двумя не-

правдами: неправдой прошлаго, безбожной государственностью, самодержавіемъ, преступно отрицавшимъ безусловное значеніе человѣческаго лица, и неправдой будущаго, религіей земного устроенія человѣчества внѣ Бога и противъ Бога, всеобщимъ обезличеніемъ, новой безбожной государственностью, нарождающейся уже въ позитивной соціалъ-демократіи. Мистическій смыслъ революціи въ томъ, что два звѣря встрѣтились въ ней лицомъ къ лицу и въ таинственной какой то точкѣ совпали: первобытный звѣрь, отпечатлѣвшій свою безчеловѣчную и безбожную природу на насильственныхъ государствахъ, на чудовищахъ—Левіаѳанахъ, на царяхъ земныхъ, на всѣхъ преступленіяхъ, совершаемыхъ сильными и властвующими, и конечный звѣрь, зарождающійся въ идеалахъ человѣческаго муравейника, окончательнаго устроенія, принудительнаго счастья, за которое продается вѣчность и свобода, въ религіи небытія, провозглашаемой позитивизмомъ.

Съ двумя образами звѣря должна равно бороться вѣчная правда революціи. Такой правдой является прежде всего провозглашеніе свободъ, возстаніе противъ всякаго превращенія личности въ предметъ, декларація правъ человѣка, которая и исторически имѣетъ религіозное происхожденіе, родилась въ религіозныхъ общинахъ Англіи. Тутъ религіозный корень политики, который есть и у конституціонно-демократической партіи и у другихъ освободительныхъ партій, но не религіозная политика еще, не то возсоединеніе въ полнотѣ, о которомъ мы мечтаемъ. Человѣческое лицо имѣетъ абсолютную цѣнность, какъ сосудъ, вмѣщающій божественную безконечность, и не можетъ быть подчинено такимъ фиктивнымъ, не божескимъ и не человѣчнымъ цѣнностямъ, какъ государственность, національность, утилитарная общественность, противополагать ему, какъ высшее, можно только Бога и соединеніе въ Богѣ.

Русская государственность, отъ которой мы теперь кровавыми усиліями отрываемся, которую должны преодолѣть, чтобы не погибнуть окончательно, была самымъ крайнимъ, самымъ чудовищнымъ, въ исторіи еще не виданнымъ утвержденіемъ «отвлеченнаго» политическаго начала. Самодержавіе соединило себя кощунственно съ православіемъ, получило по видимости религіозную санкцію, и всѣ наши консерваторы, нынѣ откровенные черносотенцы и хулиганы, исповѣдывали свою вѣру въ формулѣ «самодержавіе, православіе и народность», но мы встрѣчаемъ здѣсь самый яркій примѣръ религіознаго обоготворенія государства, признаніе государственности

цѣнностью высочайшей. Этотъ абсолютный цезаризмъ не христіанскаго происхожденія, онъ исторически унаслѣдованъ отъ языческаго Рима черезъ Византію, отъ первобытной языческой Руси, и религіозно непримиримъ съ царствомъ Христа. Кесарю поклонились, какъ Богу, государству, какъ церкви, политикѣ, безбожной и безчеловѣчной, поработили человѣка, образъ и подобіе Божіе. Тутъ фикція государственности и связанной съ ней національности, оторванная отъ религіознаго центра бытія, отвлеченная отъ всѣхъ человѣческихъ и божескихъ цѣнностей, ведетъ самостоятельное существованіе Звѣря-Левіаѳана, существованіе призрачное, истинную жизнь умерщвляющее. Только Богъ можетъ быть поставленъ выше человѣка, только божественнымъ цѣностямъ могутъ подчиняться цѣнности человѣческія, а государство, національность, бытовыя особенности, старые устои, которымъ покланяется нашъ консерватизмъ, которые онъ возлюбилъ превыше Бога и человѣка, ведутъ къ настоящему культу сатанизма. Черныя сотни и черное наше правительство отслужило уже по всей Россіи свою черную мессу.

Русская насильственная государственность есть организованное преступленіе, организованное попираніе Божескихъ и человѣческихъ законовъ, и страшная звѣриная морда, которую открыла теперешняя реакція, ясно говоритъ, какая религія скрывается подъ самодержавіемъ, вступившимъ въ историческую сдѣлку съ православіемъ. Казалось бы религіозный человѣкъ, возлюбившій Бога и Христа утвердившій въ центрѣ всего долженъ говорить: да погибнетъ нація, государство, весь устроенный бытъ, всѣ призрачныя цѣнности земныя, если они покупаются цѣною попиранія заповѣдей Божьихъ, если безбожныя преступленія должны во имя ихъ совершаться. Но исповѣдующіе религію отвлеченной государственности болѣе всего полюбили порядокъ на землѣ, устроеніе своего быта. Религія государственности, къ которой сводится русскій консерватизмъ, всегда смотритъ на человѣческое лицо, какъ на средство, какъ на орудіе для «высшихъ» государственныхъ, національныхъ, бытовыхъ и т. п. призрачныхъ цѣнностей. Нѣтъ такихъ кровавыхъ человѣческихъ жертвъ, предъ которыми остановилась бы эта религія государства, все дозволено для отвлеченной политики консерватизма, нѣтъ предѣловъ истязаніямъ надъ человѣкомъ, совершаемымъ во имя Левіаѳана. Союзъ самодержавія съ православіемъ, государства съ церковью не одухотворилъ и не освятилъ государства, а, наоборотъ, умертвилъ святость церкви, обездушилъ ее. И осталось государство безбожнымъ, безстыднымъ и звѣринымъ,

служащимъ не Богу и человѣку, а третьему, источнику зла въ мірѣ.

Поразительно, что тоже безбожное и безличное, насильническое государственное начало, та же неправедная, «отвлеченная» политика появляется и на полюсѣ противоположномъ. Неправда революціи—во взглядѣ на всякое данное человѣческое поколѣніе, лишь какъ на средство для поколѣній будущихъ, на человѣческую личность, какъ на средство для блага человѣческаго общества, для новой государственности. И реакція, и революція сначала отрываютъ политику отъ вѣчныхъ цѣнностей, дѣлаютъ ее безбожной, а потомъ всѣ цѣнности подчиняютъ политикѣ, превращаютъ политику въ ложнаго бога. И проглядываетъ морда все того же звѣря. И реакція, и революція одинаково расцѣниваетъ все содержаніе жизни по критеріямъ политическимъ, по полезности для цѣлой государственности, старой или новой, и ничего не признаетъ самоцѣннымъ. Неправедно разжигать «отвлеченныя» политическія страсти, черносотенныя или красносотенныя, такъ какъ это путь озвѣрѣнія, а не очеловѣченія. Нѣтъ красоты въ лицахъ, искаженныхъ злобой политической, и красивы лица, горящіе негодованіемъ человѣческимъ. Неправедно политику признавать центромъ жизни, ничѣмъ не одухотворять плоть политическую, ей подчинять все богатство бытія. Неправеденъ путь борьбы политическихъ партій, оторванныхъ отъ центра жизни, отъ смысла ея. Неправедна жажда политической власти и господства, опьяняющая современныя общественныя силы. Довести политику, какъ таковую, до крайняго минимума, до окончанія политики, до растворенія ее въ культурѣ и религіи—вотъ что должно бытъ нашимъ регулятивомъ, вотъ хотѣнье наше, вотъ истинное освобожденіе. *Политическое освобожденіе есть освобожденіе отъ политики.* Нельзя убить звѣря политики, зло старой государственности, одной «отвлеченной» политикой, новой государственностью. Нужно государственности, насилію, власти, «отвлеченной» политикѣ противопоставить иное начало внѣгосударственное, иную не насильственную общественность, не новое политическое насиліе, а свободу иныхъ путей. Нужно звѣря не звѣремъ укротить и уничтожить, а высшей мощью, все звѣриное низвергающей и преображающей. Глубокая и вѣчная правда была сказана Л. Толстымъ о государствѣ, о звѣрѣ политики, о безбожіи насильничества. Въ этомъ мы должны учиться у Л. Тостого, признать его болѣе христіаниномъ, болѣе себѣ близкимъ, чѣмъ Достоевскаго, Вл. Соловьева и изъ новыхъ Мережковскаго (который только въ самое послѣднее

время сталъ на вѣрный путь). Но намъ чуждъ и далекъ религіозный раціонализмъ Л. Толстого и его отношеніе къ культурѣ. Новой религіозной общественности толстовство не можетъ создать, не можетъ вести къ ней, такъ какъ правда толстовская лишь критическая и творчество религіозной мистики отрицающая. Изъ мыслителей европейскихъ относительная, но недостаточно замѣченная правда есть у Прудона, въ его все же идеалистическомъ анархизмѣ, въ его пути внѣгосударственнаго общественнаго созиданія. Не къ «непротивленію злу» мы призываемъ и не борьбу отрицаемъ, а къ иному противленію, къ инымъ путямъ борьбы.

Мы допускаемъ существованіе нейтральной человѣческой соціальной среды, въ которой происходитъ процессъ очеловѣчені, исхода изъ состоянія природнаго и звѣрскаго, элементарнаго освобожденія отъ первобытнаго зла. Процессъ этотъ можетъ обладать первоначальной святостью и не заключать еще въ себѣ сверхъ-человѣческаго начала ъъ религіозро-положительную или религіозно-отрицательную сторону. Такъ, напримѣръ, въ либерализмѣ и соціализмѣ есть человѣческая праведность, элементарное очеловѣченіе, элементарное освобожденіе отъ звѣрскаго порабощенія. Образъ человѣческій открывается, личность человѣческая поднимается для разрѣшенія смысла исторіи. Но правда либеральная и продолжающая ее соціалистическая правда по преимуществу отрицательная и слишкомъ элементарная. Чисто либеральные и чисто соціалистическіе общественные пути устраняютъ зло несомнѣнное, зло насилія и эксплуатаціи человѣка, но влекутъ они за собой въ будущее не только добро, но и новое зло. Изъ нейтральной человѣческой среды должны вырасти, должны изъ нея развернуться полярно-противоположныя религіозныя начала, уже сверхъ-человѣческія, изъ которыхъ только одному мы можемъ сказать свое «да». Напримѣръ, въ позитивной соціалъ-демократической религіи изъ нейтральной человѣческой среды (праведнаго соціализма, не мнящаго себя религіей) рождается сверхъ-человѣческое начало, въ религіозномъ отношеніи намъ враждебное и противное, царство князя міра сего, Великаго Инквизитора, новая безбожная государственность, царство мѣщанства.

Весь производственный, экономическій процессъ человѣчества по преимуществу долженъ быть отнесенъ къ нейтральной человѣческой средѣ, онъ освобождаетъ человѣка отъ первобытной власти природы, организуетъ его питаніе, создаетъ почву, на которой выростаетъ культура съ самыми противоположными своими результа-

гами. Но эта нейтральная соціальная среда легко можетъ сдѣлаться орудіемъ діавола, можетъ превратиться человѣческое добро въ сверхъ-человѣческое зло. Восьми-часовой рабочій день есть несомнѣнное человѣческое добро по сравненіи съ 12-ти часовымъ рабочимъ днемъ и его должно добиваться, но изъ этого человѣческаго блага могутъ вырасти цвѣты и бѣлые и черные. Мы привѣтствуемъ и поддерживаемъ всякое освободительное движеніе, политическое и экономическое, еще человѣчески-нейтральное, но должны противодѣйствовать его переходу на противоположный намъ сверхъ-человѣческій путь, а политика «отвлеченная», оторванная отъ религіознаго центра бытія, слишкомъ легко превращается изъ несомнѣннаго человѣческаго блага въ сверхъ-человѣческую ложь. Мы привѣтствуемъ нейтральный, не превратившійся въ религію соціализмъ, побѣждающій эксплуатацію и организующій питаніе, но должны возсоединить его съ религіей истинной, чтобы противостоять надвигающейся соціалистической лже-религіи. Какъ бы мы ни относились къ нейтральной соціальной средѣ, какія бы религіозно-нейтральныя, но человѣчески-хорошія дѣйствія ни совершали, мы теперь же должны вступить на новый религіозный, не «отвлеченный» путь. Должны создавать не религіозную политическую «партію», что внутренно противорѣчиво, а религіозное общественное движеніе, религіозную культуру[1]).

Всякая либеральная, демократическая, свободолюбивая политика стремится устранить противоположность между государствомъ и обществомъ, растворить государство въ обществѣ. Правовое государство, говорятъ, есть государство общественное, народное, оно само общество, а не сила, внѣ общества лежащая и его давящая. Мы можемъ и должны привѣтствовать очеловѣчивающій процессъ растворенія, таянія государства въ обществѣ, но безбожную и безчеловѣчную стихію государственности, насилія, власти, стихію безличности, не побѣдить ни правовое государство, ни государство соціалистическое, ни даже анархическое государство, никакое безличное начало. Говорю «анархическое государство», потому что анархисты — позитивисты, матеріалисты никогда государства не преодолѣютъ, никогда изъ царства насилія не выйдутъ, никогда свободной общественности не создадутъ, *личности* не поставятъ

[1]) У Мережковскаго до сихъ поръ отсутствовало понятіе нейтральной, человѣчески праведной соціальной среды, и потому онъ слишкомъ рѣзко все дѣлилъ на царство Христа и царство Антихриста.

въ центрѣ. Безбожное насильничество, сатанинское властолюбіе, безличность мы должны провидѣть и въ государствѣ либеральномъ и соціалистическомъ, а не только въ самодержавномъ. Если въ прошломъ государство и имѣло какую нибудь добрую миссію (что должно было ограничено), то миссія эта давно прекратилась, государство не служитъ уже культурѣ, настали времена, когда не можетъ уже быть великихъ государственныхъ идей, когда внѣгосударственныя, надгосударственныя идеи должны царствовать и вдохновлять. Мы не вѣримъ въ раціоналистическую утопію Толстого или анархистовъ-позитивистовъ, не думаемъ, чтобы государственность могла быть теперь уже уничтожена, чтобы насиліе и власть могли быть сейчасъ уже изгнаны изъ міра [1]). Звѣриная стихія насилія и власти будетъ жить и являтся въ новыхъ образахъ. Но долженъ быть избранъ путь, на которомъ парализуется стихія государственности, насилія, звѣрства, безличности, на которомъ образуется иная свѣтлая, свободная сила, должно быть найдено противоядіе противъ соблазновъ государственнаго позитивизма. И принять мы можемъ только «политику» культурно-анархическую въ своей тенденціи, анархическую не въ смыслѣ утвержденія насилія, а въ смыслѣ отверженія всякаго насилія, не анархію хаоса и мірового распада, а анархію свободной гармоніи и божественнаго соединенія. Мы не можемъ участвовать въ осуществленіи власти, потому что ни какую власть государственную не признаемъ праведной, потому что не вѣримъ въ то совершенное государственное состояніе, которое силой хотѣлось бы поддерживать и право было бы поддерживать, потому что *личность* не можемъ забыть. Старымъ политическимъ, госудтрственнымъ страстямъ должно противопоставить не новыя политическія же, государственныя страсти, а новыя религіозно-общественныя и религіозно-культурныя идеи. И на этой почвѣ можетъ быть выработана особаго рода тактика, можно представить себѣ рядъ этаповъ, ступеней, по которымъ пойдетъ новая внѣ-государственная общественность, союзъ свободы и любви. Общественность свободная и любовная, не государственная и не насильственная, общественность *личностей*, можетъ быть только религіозно мыслима и религіозно созидаема, но въ отрицаніи старыхъ формъ государственнаго гнета и экономической эксплоата-

[1]) Необходимость государства связана съ испорченностью человѣчества, а освобожденіе отъ него—съ кореннымъ перерожденіемъ человѣчества.

ціи мы можемъ соединяться съ либералами и соціалистами, можемъ съ ними сотрудничать, становиться на тѣ же ступеньки, никогда не сливаясь ни съ какой «отвлеченной» политикой. Въ «политикѣ» мы должны поддерживать децентралистическія, федеративныя тенденціи, все, что ослабляетъ силу власти, что превращаетъ государство въ земское хозяйство, въ самоуправляющіяся общины, все, что даетъ перевѣсъ правамъ личности надъ государствомъ, всѣ внѣгосударственныя общественныя образованія.

Невѣрно думать, что лишь стремленіе къ власти, къ государственному устройству есть творческая политическая дѣятельность. Нашъ «анархизмъ» не есть дезорганизація и разрушеніе. Эволюціоннымъ и реформаторскимъ путемъ можетъ быть созидаема общественность не государственная и личность не насилующая, и можетъ отмирать въ сердцахъ людей любовь къ власти и культъ государства. Самое важное дѣло — умерщвлять государстволюбіе, властолюбивыя политическія страсти и заражать сердца людей иной любовью. «Отвлеченная» политика никогда не углубится до этихъ корней, всегда останется на поверхности и будетъ создавать призрачное государственное бытіе. «Отвлеченная» политика знаменуетъ собой величайшій разрывъ между индивидуальнымъ и универсальнымъ, между интимнымъ и соборнымъ, пытается навѣки укрѣпить эту мучительную противоположность.

Индивидуализмъ говоритъ: индивидуальное есть высшая цѣнность, но оно не должно имѣть никакого отношенія къ міру, къ исторіи, къ общественности; политика, устраивающая вселенную, должна быть отвлечена отъ самаго важнаго и дорогого для каждаго существа. Этотъ индивидуализмъ допускаетъ религію, какъ интимное переживаніе индивидуума, но не позволяетъ перелиться этому интимному переживанію въ универсумъ, воплотиться въ исторію, преобразить общественность. «Индивидуалисты» думаютъ, что это и есть настоящій индивидуализмъ, а насъ упрекаютъ въ измѣнѣ индивидуализму, въ подчиненіи интимнаго объективности, но тутъ ужасное недоразумѣніе, тутъ злоупотребленіе словами. Мы, именно мы — индивидуалисты, такъ какъ хотимъ, чтобы міромъ правило наше индивидуальное, чтобы міръ перевернули интимнѣйшія наши переживанія, цѣнностямъ нашимъ хотимъ покорить всю эту кажущуюся объективность. Напримѣръ, красота есть достояніе интимнаго и индивидуальнаго переживанія, и о ней нужно какъ можно меньше говорить, какъ можно меньше ею заниматься, какъ можно меньше выявлять ее, разсуждаютъ такъ называемые «индивидуалисты»,

некрасивое, внѣ-красивое, «отвлеченная» политика спасаетъ міръ, человѣческое общество, перевернетъ исторію. Красота, интимное и индивидуальное, должна спасти міръ, преобразить общественность, говоримъ мы, по ту сторону красоты нѣтъ и не можетъ быть новой, праведной общественности. Передъ чудомъ красоты смирится міровое зло. Это значитъ, что мы говоримъ: индивидуализмъ долженъ быть утвержденъ до универсализма, долженъ быть царемъ вселенной, т. е. превратиться въ соборность, воплотиться. И исторія въ этомъ за насъ. Она полна религіозными общественными движеніями, религіозными культурами, индивидуальнымъ, ставшимъ соборнымъ, воплотившимся, а не отвлеченнымъ; она знаетъ великія произведенія искусства, въ которыхъ интимная религіозность переливалась въ міръ и поворачивала ходъ исторіи. Таковы всѣ органическія, истинно-творческія историческія эпохи. Мы жаждемъ небывалой новой органической эпохи, въ которой то, что нынѣ лишь для немногихъ интимно цѣнно, воплотиться въ міръ, станетъ соборнымъ, станетъ плотью, а не отвлеченностью, но примѣры подобнаго рода бывали и въ греческой культурѣ, и въ раннемъ итальянскомъ ренессансѣ, и во всѣ періоды общей мистической чувственности. Нѣтъ никакихъ основаній видѣть въ раздробленности новаго времени, въ раціоналистической отвлеченности, въ отсутствіи органической чувственности полнаго бытія—вѣчную норму жизни. Нужно освободиться отъ гипноза новыхъ временъ, отъ суевѣрій раціонализма. Зарожденіе и обостреніе религіознаго индивидуализма характерно для нашей эпохи, съ него начинается кризисъ раціонализма и анти - религіознаго позитивизма, протестъ противъ разсудочной, отвлеченной культуры, ужасъ небытія, возстановленіе правъ романтической мечты, но это лишь преходное состояніе. Окончательный переходъ къ органической и творческой эпохѣ, къ соборной религіозности, возможенъ не путемъ реставраціи старой исторической формы религіи, а лишь путемъ раскрытія новаго религіознаго сознанія, вмѣщающаго въ себѣ и всю старую истину и вмѣстѣ съ тѣмъ творчески продолжающаго дѣло вѣчной, безмѣрно полной религіи. Новый универсализмъ, новая религіозная соборность изъ индивидуализма родится, черезъ *личность* и ея свободу пройдетъ.

Мы не новую хотимъ выдумать религію, а единую вѣчную раскрывать въ новомъ религіозномъ творчествѣ. Одно христіанство не можетъ насъ уже спасти не потому, что оно ложь, а потому, что неполная истина, не вмѣстившая всей полноты нашего опыта и нашихъ хотѣній, потому что въ немъ открылась, хотя очень важ-

ная, центральная, но часть истины. Въ христіанствѣ, взятомъ въ его исторической относительности и ограниченности, нѣтъ еще положительной общественной правды, не вмѣщаетъ оно еще всего дорогого намъ богатства культуры, есть Богочеловѣкъ, но нѣтъ еще Богочеловѣчества. Историческое христіанство, аскетическое, безплотное, — индивидуалистично, лишь о личномъ небесномъ спасеніи говоритъ, и нельзя найти въ немъ правды земной, соборнаго спасенія и преображенія земли, плоти міра. Религія Христа была центральной точкой всемірной исторіи, изъ которой можно понять весь смыслъ исторіи, но христіанство осталось оторваннымъ отъ этого смысла всемірной исторіи, для него какъ бы выпало все, что совершалось великаго въ исторіи, все творчество культуры, всѣ мечты объ общественномъ преображеніи земли. Смыслъ религіознаго кризиса, который обострился въ современномъ человѣчествѣ, хотя не многими еще сознается, въ томъ заключается, что нельзя успокоится ни на старой аскетической, безплотной, не общественной и не культурной религіи, ни на новой, уже состарившейся, земной безрелигіозности. Потому такъ легко соединяли христіанство съ какимъ угодно политическимъ изувѣрствомъ и кощунственно прикрывали имъ людоѣдскіе реакціонные инстинкты, что въ христіанствѣ, только въ христіанствѣ, не была открыта еще правда о религіозной общественности, о религіозной земной культурѣ. И съ представителями исторической церкви «блудодѣйствовали цари земные». Не сошелъ еще явно на общественное человѣчество Духъ Утѣшитель, обѣщанный Христомъ, тѣло человѣчества не сдѣлалось еще богочеловѣческимъ, святой общественностью и святой культурой, вмѣщающей безконечную полноту бытія. Христіанскіе праведники спасались индивидуальнымъ подвигомъ и молились за грѣхи міра, но праведности общественной, культурной, всемірноисторической мы только ждемъ. Тогда она побѣдитъ старую безбожную государственность и новую безбожную государственность, тогда она освятитъ великую міровую культру, освятитъ землю.

Можно даже поставить вопросъ: была ли до сихъ поръ истинная церковь въ историческомъ воплощеніи, не была ли религія индивидуальной въ своей правдѣ, а соборность не заключенной въ кругъ, свободной мистикой? Преступленія церкви противъ земли, противъ земной правды, противъ культуры и свободы слишкомъ ужасны, слишкомъ невыносимы. Старой церкви нельзя уже привить новыхъ общественныхъ добродѣтелей, нельзя духъ живой вдохнуть въ нее, принудивъ ее признать блага конституціи и 8-ми

часового рабочаго дня, это было бы механично, почти позитивистично [1]). Новая таинственная мистика, давно уже просасывающаяся изъ глубины, должна разлиться по землѣ, и новая любовь должна загорѣться въ тѣлѣ человѣчества. Откровенія должны продолжиться, и больное человѣчество жадно ждетъ ихъ.

Не аскетически отворачиваться мы предлагаемъ отъ политическаго освобожденія человѣчества и отъ творчества культуры, нынѣ раздробленнаго, о нѣтъ, все это должно продолжаться и имѣетъ еще свою миссію. Но наше сознаніе обязываетъ насъ помнить, что задача наша — ускорить наступленіе органическаго религіознаго періода, который преодолѣетъ раціоналистическую отвлеченность, раздробленность, возсоединитъ въ высшей полнотѣ разорванныя части духа человѣческаго. И мы только еще предтечи. Должно привести къ скорѣйшему концу «отвлеченную» политику, должно задачу политики понять, какъ уничтоженіе политики, раствореніе въ высшемъ, посильное сокращеніе ея власти, подчиненіе ея сверхъ-человѣческому благу. Это обязываетъ къ новому пути, на которомъ можно и должно поддерживать и чисто-политическое освобожденіе, подерживать даже ту или иную партію, но никогда не сливаться ни съ однимъ путемъ политики, не подчиняться ему, а наоборотъ, по мѣрѣ силъ, подчинять его себѣ.

Мы можемъ сказать, что конституціонно-демократическая партія сейчасъ въ Россіи — наименьшее зло въ сферѣ «отвлеченной» политики, что ее должно поддерживать въ цѣломъ рядѣ праведныхъ ея дѣлъ. Особенно это ясно въ данную минуту. Меньше въ этой партіи культа насилія, не превращаетъ она реальной политики въ религію, больше въ ней человѣческой правды, той нейтральной соціальной среды, о которой я говорилъ выше. Но люди, жаждущіе религіозной общественности, органическаго возсоединенія, преодолѣнія «отвлеченной» политики, какъ и всѣхъ «отвлеченныхъ началъ», не могутъ соединиться и съ этой партіей, слишкомъ чувствуется въ ней духовная буржуазность. Пусть политика сама по себѣ будетъ какъ можно менѣе обаятельна, но для того только, чтобы вновь стать обаятельной, какъ часть религіознаго цѣлаго.

---

[1]) Въ этомъ отношеніи я расхожусь съ С. Н. Булгаковымъ.

Демократія и мѣщанство [1])

Много мы писали о грядущемъ мѣщанствѣ, о «грядущемъ хамѣ», о нашествіи силъ враждебныхъ благородной и великой культурѣ, писали— и дошли по адресу звуки нѣкоторыхъ нашихъ словъ, но не мысли наши, не настроенія наши. Одни изъ простодушія, другіе изъ зложелательства навязали намъ вражду къ демократіи, страхъ передъ ея побѣднымъ шествіемъ, говорили: представители новаго религіозно-философскаго и религіозно-общественнаго теченія отождествляютъ демократію съ мѣщанствомъ; видятъ въ народѣ, въ рабочихъ массахъ только хамство, въ нихъ проглядываютъ аристократическіе инстинкты и буржуазная боязнь утерять привилегированныя культурныя блага. На критику демагогическую, эксплоатирующую темные инстинкты массъ, гипнозъ толпы, отвѣчать не слѣдуетъ, но должно разъяснять недоразумѣнія, раскрывать истинное содержаніе своихъ идей.

Въ демократіи мы видимъ вѣчную правду, признаніе достоинства человѣческаго лица, какъ таковаго, оцѣнку его по внутреннимъ качествамъ и, слѣдовательно, отверженіе всего, что превращаетъ личность въ простое средство, забиваетъ ея природу, мѣшаетъ человѣку встать во весь свой ростъ и показать свое подлинное лицо. Демократіи мы никогда не противопоставляемъ экономическихъ и политическихъ привилегій, соціальныхъ неравенствъ и не ищемъ спасенія отъ отрицательныхъ ея сторонъ въ какихъ бы то ни было соціальныхъ и государственныхъ силахъ. Демократія должна совершить до конца свою ломку насильственнаго, безчеловѣчнаго соціальнаго и государственнаго іерархизма, должна освобождать отъ рабства у матеріальныхъ предметовъ. Но во имя чего? Мы говоримъ: во имя свободнаго, безвластнаго іерархизма лицъ человѣческихъ, органически подчиненныхъ началу сверхъчеловѣческому, во имя цѣнностей, высшихъ, чѣмъ человѣкъ, и

[1]) Напечатана въ „Московскомъ Еженедѣльникѣ“ № 11, 1906 г.

опредѣляющихъ значеніе человѣка. Грядущее мѣщанство говоритъ: во имя самообожествленія человѣка, самоудовлетворенности его, во имя благъ человѣческихъ, признанныхъ высшими и болѣе цѣнными, чѣмъ блага сверхъ-человѣческія, чѣмъ цѣнности божественныя, истинно благородныя и культурныя. Человѣкъ—цѣль, а не средство, лицо его имѣетъ значеніе абсолютное. Это истина великая, но не послѣдняя, не конечная истина. Человѣкъ, отвернувшій всѣ сверхъ-человѣческія цѣнности, не пожелавшій уже поклониться святымъ храмамъ, вѣчнымъ книгамъ, великимъ именамъ, прекраснымъ предметамъ, не благоговѣющій передъ красотой и благородствомъ, передъ мудростью, передъ вѣчностью, открывавшейся въ живой исторіи, человѣкъ, обоготворившій себя, признавшій «человѣческое» своей послѣдней святыней, есть небытіе, пустота и мѣщанство.

Мѣщанство не демократія и не по соціальнымъ признакамъ оно опредѣляется, о нѣтъ, но демократія можетъ превратиться въ мѣщанство, если пріиметъ религію самообоготворенія грядущаго человѣчества, если признаетъ своей послѣдней святыней только «человѣческое» и тѣмъ самымъ превратитъ грядущаго человѣка въ ничтожество, въ ничто, лишитъ его благороднаго содержанія. Пролетаріатъ не мѣщанство, пролетаріатъ—трудящійся народъ, который долженъ быть освобожденъ отъ гнета экономическаго и политическаго, долженъ выявить все богатство личностей, но «идея» пролетаріата, самовлюбленность четвертаго сословія, но соціалъ-демократическая религія, прививаемая сердцу пролетаріата, есть мѣщанство, отрицаніе благородныхъ цѣнностей, святой культуры, преданіе вѣчности во имя самообоготворенія.

Органически въ сердцѣ народномъ, быть можетъ, меньше мѣщанства, чѣмъ во всѣхъ привилегированныхъ классахъ, и не народъ мы подозрѣваемъ въ хамскихъ чувствахъ. Безрелигіозная буржуазія произвела самыя сильныя опустошенія въ человѣческихъ сердцахъ, вытравила самыя благородныя чувства прошлаго—вѣчнаго, а демократическая интеллигенція, серединный слой раціоналистическаго вѣка, столь гордящійся своимъ поверхностнымъ революціонизмомъ, заразился этимъ ядомъ мѣщанства, этой страстью устроить жизнь, отстранивъ смыслъ ея. Часто теперь думаютъ, что смѣлость отрицанія и отверженія гарантируетъ отъ мѣщанства, но забываютъ, что корень мѣщанства въ *умаленіи цѣнностей*, въ постепенномъ превращеніи великаго въ малое и въ ничто, міровой трагедіи—въ мѣщанскую драму, комедію и на-

конецъ въ пошлый фарсъ. Истинно освобождающій, антимѣщанскій бунтъ, великая революція духа лежитъ гораздо глубже, неизмѣримо радикальнѣе. А отъ современныхъ «человѣкобоговъ», отъ обожествляющихъ себя человѣковъ очень попахиваетъ мѣщанствомъ, и часто ощущается около нихъ нарожденіе фарса. Пахнетъ мѣщанствомъ отъ надоѣвшаго, банальнаго «демонизма». Несетъ запахомъ мѣщанства отъ соціалъ-демократическаго «демонизма», мечтающаго отдѣлаться отъ вѣчности, отъ Бога и устроить временное, обоготворяющее себя человѣчество, смерти все же навѣки подвластное, не отъ рабства освобожденное, а отъ благоговѣнія и бладородства.

Мы боремся не съ народомъ, не съ рабочимъ классомъ, а съ извѣстными идеями и настроеніями, которыхъ у него можетъ и не быть и даже не должно быть. Мы не думаемъ, подобно нашимъ противникамъ, что праведно-соціалистическіе интересы трудящагося народа и освобожденіе его связаны неразрывно съ мѣщанствомъ въ нашемъ смыслѣ, и хотимъ разорвать эту связь. Вѣдь трудящійся народъ не менѣе древняго, не менѣе аристократическаго происхожденія, чѣмъ такъ называемая «аристократія», и онъ можетъ, онъ долженъ пойти по благородному, вѣчному, религіозному пути. Злоба противъ вѣчности, противъ великихъ вещей, мѣшающихъ устроиться на землѣ, напоминающихъ, что есть что-то высшее, чѣмъ довольство человѣческое, прививается народу людьми временными, людьми недавняго происхожденія, но ея нѣтъ въ корняхъ народной жизни, и она не нужна для торжества правды демократіи. Мы возстаемъ противъ неблагородства, которое, къ сожалѣнію, такъ часто проявляется у носителей и созидателей будущаго, которое такъ характерно для зарождающейся религіи позитивистической соціалъ-демократіи. Оно сравнимо только съ неблагородствомъ нашихъ отмирающихъ поработителей и угнетателей, былыхъ правителей и эксплоататоровъ. Благородство всегда предполагаетъ уваженіе къ человѣческому лицу и благоговѣніе къ святымъ, прекраснымъ, сверхъ-человѣческимъ вещамъ. Горе и несчастье, если людей дотерзали до того, что не могутъ они уже быть благородными, не могутъ помнить о своемъ древнемъ, теряющемся въ вѣчности происхожденіи. Пусть будутъ прокляты терзатели, но зачѣмъ же идеализировать это ужасное состояніе, зачѣмъ видѣть въ озлобленной угнетенности единственный источникъ правды? Самообоготвореніе человѣка, человѣческаго, самолюбивая жажда каждаго малаго быть самымъ великимъ, быть выше Бога, выше

истины и красоты. злобствованіе противъ высшаго не можетъ быть благороднымъ, духовно-аристократическимъ, противоположно рыцарскому служенію «прекрасной дамѣ». Почему демократію хотятъ связать съ религіей мѣщанства, человѣческаго самодовольства и самообожествленія, а не съ религіей рыцарства, благоговѣнія къ сверхъ-человѣчески прекрасному? Такова анти-религіозная тенденція нашей эпохи,—все идетъ къ умаленію во имя человѣческаго благополучія, устроенія быта. Прошлое наполнено мѣщанствомъ, мѣщанскими бытовыми трагедіями, бытомъ, изъ котораго должно вырваться, но насъ больше пугаетъ и огорчаетъ мѣщанство будущаго, такъ какъ будущимъ мы больше дорожимъ, такъ какъ будущее мы создавать хотимъ. Всякое мѣщанство, и прошлое и будущее, связано съ устроеніемъ *быта* человѣческаго, который возлюбили больше сверхъ-человѣческаго. И мы хотимъ демократической справедливости, хотимъ освобожденія человѣческаго отъ гнета матеріальныхъ вещей, но не хотимъ мѣщанской, неблагородной, умаленной культуры, которую намъ хотятъ навязать глашатаи демократической религіи, будемъ творить по мѣрѣ силъ иную культуру. Если бы для блага человѣчества, для «справедливаго» распредѣленія благъ человѣческихъ нужно было бы уничтожить книги, отмѣченныя печатью вѣчности, прекрасныя картины, божественные храмы и памятники, если бы нужно было забыть великія имена и святыя могилы, то мы бы сказали: да не будетъ блага человѣчеству, да не будетъ человѣчества, такъ какъ мы не можемъ дорожить человѣчествомъ, поставившимъ себя,—«только человѣческое» выше сверхъ-человѣческаго, божественнаго, и не хотимъ мѣщанской жизни, мѣщанскаго царства.

Глубокая антиномія между демократіей и культурой, между благами человѣческими и благами сверхъ-человѣческими кажется трагической и неустранимой. И потому насъ считаютъ врагами демократіи. Такъ происходитъ въ плоскости позитивно-эмпирической, — раціонально, повидимому, неустранима эта антиномія. Но есть исходъ религіозный, о которомъ слишкомъ забываютъ, котораго не хотятъ видѣть. Мѣщане думаютъ, что въ религіозномъ нѣтъ ни одной капли реальности, что это лишь вымыселъ, которымъ можетъ забавляться каждый по-своему.

Они не вѣрятъ во все, что кажется неправдоподобнымъ ихъ самодержавному разсудку, ихъ мѣщанской трезвости. И торжествуютъ они призрачно-разсудочную побѣду надъ мистическимъ реализмомъ.

Только демократія религіозная преодолѣетъ мѣщанство, спасется отъ этого яда. Только союзъ людей во имя Единаго Отца не будетъ мѣщанскимъ, не обоготворитъ своего плоскаго человѣческаго существованія. Только религіозная народная жизнь, когда въ сердцѣ народномъ возгорится любовь къ сверхъ-человѣческимъ вещамъ, когда народъ съ благоговѣніемъ пойдетъ въ храмъ красоты безмѣрной и будетъ рыцарски служить своей «прекрасной дамѣ», только народная жизнь, совершающая мистеріи, сдѣлаетъ демократію благородной, предохранитъ ее отъ самодовольства и обоготворенія слишкомъ человѣческихъ благъ, уничтожитъ въ ней злобу противъ благъ сверхъ-человѣческихъ. Въ идеѣ *богочеловѣчества*, возвѣщенной Богочеловѣкомъ, заключается и правда демократіи,—гуманизма, и правда благородной культуры,—сверхъ-человѣческихъ цѣнностей, такъ какъ Богъ и человѣчество въ ней органически слиты. На пути богочеловѣческомъ человѣкъ выростаетъ не въ самодовольнаго, самообожествляющагося, мѣщанскаго «сверхъ-человѣка»,—онъ поднимается до Бога, божеское въ себѣ раститъ, къ божескому пріобщается и потому становится совершеннымъ, благороднымъ и вѣчнымъ. Мы мечтаемъ объ *органической*, творческой религіозной эпохѣ, когда жизнь народная есть живой организмъ, въ которомъ всѣ части соединены гармонически, подчинены высшему центру, излучающему свѣтъ. И въ мечтахъ своихъ мы соединяемъ съ подобной эпохой праведную, не мѣщанскую демократію. Только цвѣтущія органическія эпохи свободны, дышатъ полной грудью, эпохи же чисто критическія, раздробленныя корчатся въ мукахъ механической зависимости, и восставшая личность въ нихъ все еще порабощена и разбита.

Эстетика есть великое орудіе борьбы противъ грядущаго мѣщанства и полна она религіозныхъ предчувствій. Тотъ, кто поклонился красотѣ, не можетъ уже поклониться самому себѣ, обоготворить только человѣческое, такъ какъ, отвѣдавъ сладкаго, не пожелаешь горькаго. Культивировать въ себѣ эстетическія переживанія—значитъ развивать въ себѣ прекрасное, т.-е. что-то высшее, чѣмъ я самъ, сверхъ-человѣческое начало, приближающее къ Богу. Мораль можетъ сдѣлаться орудіемъ мѣщанства, самовлюбленности, можетъ привести къ обожествленію человѣка, но красота никогда. Человѣческая злоба, человѣческое самолюбіе умираетъ въ сердцѣ человѣческомъ, когда оно склоняется передъ красотой, передъ прекрасными предметами, прекрасными дѣлами, прекрасными твореніями искусства. Тутъ мистическая точка, въ которой субъектив-

ныя переживанія сливаются съ объективными цѣнностями. Мы знаемъ хорошо, что демократическая мораль прививаетъ сердцамъ человѣческимъ не только справедливость и праведный гнѣвъ, но и грубость, злобу и неблагородство; истинная же эстетика всегда ведетъ къ благородному смиренію передъ Высшимъ, передъ чудесами Его и ближе подводитъ къ мечтѣ о любви. Какъ прекрасны, какъ притягательны образы Маріи, сидящей у ногъ Христа и слушающей Его, и грѣшницы, цѣлующей ноги Христа и расточительно обливающей ихъ мvромъ!

Вотъ мистическая эстетика, спасающая міръ.

Судьба демократіи зависитъ въ значительной степени отъ эстетической жизни народа, отъ всенароднаго культа красоты, благоговѣйнаго поклоненія прекраснымъ вещамъ, отъ всенароднаго искусства, отъ всенароднаго украшенія жизни. Но эстетическая жизнь народа, его служеніе красотѣ не можетъ быть отвлечено отъ религіознаго центра, эстетика народная не можетъ и не должна быть «отвлеченной». Въ религіозной эстетикѣ мы видимъ великій актъ самоотреченія, вольнаго отказа отъ того, чтобы себя, человѣческое, за Бога почитать, и высшее утвержденіе своей богочеловѣческой личности, высшее блаженство въ сліяніи съ Богомъ. Что красота спасетъ міръ, это истина религіозная, отъ мѣщанства охраняющая. Горе тѣмъ демократамъ, которые боятся красоты, видятъ въ ней врага демократической правды. Они же обыкновенно и религіи боятся, и Бога не взлюбили, такъ какъ слишкомъ привязались къ человѣческому, временному, относительному, человѣческое сдѣлали своей послѣдней страстью. И забываютъ, что Богочеловѣкъ соединилъ любовь къ человѣку съ любовью къ Богу, любовь къ людямъ выводилъ изъ любви къ Богу. И личность, и свободу, и любовь губитъ Великій Инквизиторъ, искушающій насъ соблазнами, отвергнутыми Христомъ въ пустынѣ, соблазнами царства міра сего, царства мѣщанства.

Не противъ великой правды демократіи мы возстаемъ, которая открыта Христомъ, какъ правда о *личности*, а противъ этихъ искушеній діавола, толкающихъ по пути мѣщанства, пошлости и небытія. Никто изъ насъ не писалъ противъ пролетаріата, въ которомъ мы хотимъ видѣть только личности человѣческія, а лишь противъ «идеи пролетаріата», классовой мистики, истинно мѣщанской и безличной идеи; никто не противопоставлялъ цѣнностей великой культуры народу и его благу, а лишь возставалъ противъ отрыванія народа отъ этой великой культуры. И мы вѣримъ, что

всенародная великая культура возможна лишь на религіозной почвѣ, лишь религіозно освященная, и въ ней истинная демократія, не мѣщанская, не безличная общественность соединится съ абсолютными цѣнностями. Впереди мы видимъ два пути, торжество двухъ противоположныхъ началъ, враждебныхъ другъ другу: самобоготворенія и самодовольства человѣческаго, поклоненія благамъ этого міра, всеобщаго обезличенія и — служенія истинному Богу, соединенія земли съ небомъ, временнаго съ вѣчнымъ, утвержденія личности въ абсолютномъ ея предназначеніи. Только одна изъ этихъ религій наша, только по одному изъ этихъ путей мы хотимъ сами итти и другимъ будемъ помогать итти. Тѣхъ, что избрали второй путь, не поймутъ, не полюбятъ, будутъ враждовать съ ними люди, возжелавшіе оторвать землю и человѣчество отъ абсолютнаго и вѣчнаго.

О народной волѣ [1])

Что есть воля народная? Гдѣ искать его истиннаго выраженія и воплощенія. Вотъ вопросъ, который пріобрѣтаетъ сейчасъ необычайную остроту. Истрадавшійся, истерзанный волей инородной, чуждой, жаждетъ народъ нашъ жить по своей волѣ, по самому совершенному выраженію своей воли, по самому совершенному воплощенію ея въ формахъ политическаго бытія. Вотъ уже долгое время слышенъ отовсюду,съ разныхъ концовъ страны, изъ оскорбленной воли народной рвущійся крикъ, упорный, неизмѣнный: требуемъ всеобщаго, равнаго, прямого и тайнаго избирательнаго права требуемъ учредительнаго собранія. Крикъ этотъ значитъ, что народъ возжелалъ жить по своей волѣ, возжелалъ совершеннаго воплощенія своей воли, что признаетъ онъ лишь свою власть. Западная Европа выработала для этого случая лозунги и отвлеченныя формулы, которыми и мы выражаемъ наши нужды. Горе тому, кто пропуститъ хоть одинъ членъ формулы, признанной совершеннымъ выраженіемъ воли народа. И въ буряхъ нашихъ дней, въ злобахъ этихъ дней мало кто задумывается надъ проблемой, что есть народъ, въ чемъ его воля и власть.

Мы живемъ въ самую напряженную, самую отвѣтственную минуту нашего историческаго бытія. Жадные, ищущіе взоры всей страны обращены были къ Думѣ, и всѣ чувствовали, что это сосудъ, въ который перелилась хоть часть народной воли, что здѣсь она, наконецъ, собрана, что здѣсь долженъ быть, наконецъ, услышанъ голосъ народа.

Вмѣстѣ съ тѣмъ Думу травили со всѣхъ сторонъ, слѣва и справа, отказывали ей въ правѣ быть истиннымъ представительствомъ народной воли. И тѣ и другіе какъ будто бы знаютъ, въ чемъ истинная народная воля, для однихъ она — красносотенная,

[1]) Напечатано въ „Московскомъ Еженедѣльникѣ", 1906 г., № 20.

для другихъ—черносотенная. Только желанное для нихъ *содержаніе* воли они признаютъ народнымъ и это указываетъ уже на глубокую антиномію самого понятія народной воли, на возможную тутъ противоположность между формой и содержаніемъ.

Слѣва говорили, что Дума потому не есть истинное народное представительство, потому не выражаетъ воли народа, что она собрана не на основѣ всеобщаго, равнаго, прямого и тайнаго голосованія. Этимъ устанавливается чисто формальный, еще безсодержательный признакъ для опредѣленія того, что есть народная воля, въ чемъ истинное ея представительство. Политическая демократія, открывающая формальные признаки для выраженія народной воли въ представительныхъ учрежденіяхъ, утверждаетъ истину чисто отрицательную. Четырехчленная, демократическая формула избирательнаго права лучше всякаго ограниченія въ избирательномъ правѣ, всякаго господства частичной воли народа, классовой или сословной, всякихъ насильственныхъ препятствій къ выраженію всенародной воли въ избраніи своихъ представителей. Но ничего положительнаго нѣтъ еще въ политической демократіи, и тщетно пытается она выдать случайный, механическій, ариѳметическій результатъ за органическую волю народа. Въ политической демократіи воля народа есть продуктъ количественной комбинаціи, сложенія и вычитанія индивидуальныхъ воль; въ этихъ количественныхъ комбинаціяхъ исчезаетъ качество индивидуальной воли и не получается еще качество воли всенародной. Парламентскій строй есть характерное порожденіе критическаго періода исторіи, когда все разъединено и раздроблено, когда народъ не живетъ органической жизнью и не имѣетъ своей органической воли. Эпоха наша тяготѣетъ въ своемъ отвлеченномъ политическомъ бытіи къ полному и совершенному народовластію, — это предѣльная, послѣдняя идея общественнаго радикализма. Исходятъ изъ совершенной народной воли (всеобщее, равное и т. д. избирательное право), приходятъ къ совершенной народной власти (демократическая республика). Проанализируемъ понятіе «народовластіе» и тогда откроется ложность самого пути къ народовластію, такъ какъ не случайная человѣческая воля и не безбожная человѣческая власть должны были бы царить въ мірѣ.

Прежде всего укажу на неистребимое противорѣчіе между народовластіемъ и правами личности. Народовластіе, какъ высшій суверенный принципъ, не можетъ гарантировать личности неотъемлемыхъ, безусловныхъ правъ, такъ какъ ставитъ судьбу лич-

ности въ зависимость отъ случайной, субъективно-измѣнчивой воли людей. Если воля человѣческая обожествляется и ничего высшаго для себя не признаетъ и не любитъ, то ни о какихъ абсолютныхъ цѣнностяхъ не можетъ быть и рѣчи, безусловное значеніе личности не можетъ быть установлено, ничего неотъемлемаго у нея не оказывается, права ея расцѣниваются по полезности. Свобода совѣсти имѣетъ абсолютное значеніе и ни во имя чего не можетъ быть отъ человѣка отнята, если она дана волей сверхчеловѣческой, божественной и не зависитъ отъ желаній человѣческихъ. Поставьте свободу совѣсти въ зависимость отъ человѣческихъ желаній, отъ воли людской и надъ святостью ея будетъ совершено насиліе. Ж. Ж. Руссо, отъ котораго идетъ ученье о полномъ и послѣдовательномъ народовластіи, не признавалъ свободы совѣсти. Французская революція, пытавшаяся установить культъ богини разума, отрицала свободу совѣсти на каждомъ шагу. Свобода совѣсти насиловалась почти всѣми революціями, уподоблявшимися въ этомъ реакціямъ, и святости ея не могли постигнуть люди съ паѳосомъ народовластія, какъ не знали ея рабы единовластія. Соціалъ-демократы не разъ заявляли, что и свобода совѣсти, и свобода слова, и всякое право на свободу будетъ отнято у личности, если это понадобится для интересовъ революціоннаго пролетаріата, если пролетаріатъ пожелаетъ этого.

Личность человѣческая обрѣтаетъ свою свободу и права ея получаютъ абсолютную санкцію, обладаютъ цѣнностью неотъемлемой, если она откажется отъ обожествленія своей человѣческой воли и преклонится передъ волей сверхчеловѣческой, волей Божьей. Высшая воля возжелала свободы для человѣка, установила абсолютную неотъемлемость его свободной совѣсти и другихъ правъ его, и никакая воля человѣческая не властна отнять эту свободу, посягнуть на божественное въ человѣкѣ. Когда же личность и свобода ея ставятся въ зависимость отъ воли людей, когда признается суверенность какого бы то ни было человѣковластія, личность теряетъ свой абсолютный характеръ, и права ея на свободу падаютъ отъ случайныхъ человѣческихъ желаній, отъ человѣческой субъективности, отъ человѣческихъ страстей. Тогда субъективная воля пролетаріата ли, царя ли, или иной человѣческой власти можетъ лишить личность и свободы совѣсти, и права на жизнь, и всякаго права. Нѣтъ ничего абсолютнаго, ничего цѣннаго, ничего неприкосновеннаго по своему внутреннему значенію, если міръ отданъ во власть субъективной, случайной,

измѣнчивой, ни передъ чѣмъ высшимъ не преклонившейся человѣческой волѣ. Чистое народовластіе есть обоготвореніе человѣческой воли, оно отдаетъ исторію міра во власть человѣческихъ желаній, каковы бы они ни были, признаетъ эту власть человѣческую во всей ея формальной безсодержательности, отрываетъ волю народную (форму) отъ правды народной (содержанія). Въ этомъ народовластіе продолжаетъ дѣло человѣческаго самовластія, начатаго съ признанія суверенности государства, своевольной человѣческой выдумки, съ обоготворенія царей, т. е. опять-таки воль человѣческихъ. Народовластіе, —совершенная, самодержавная демократія есть такое же поклоненіе земному государству, государственному позитивизму, какъ и обоготвореніе неограниченнаго единовластія, абсолютнаго цезаризма, такъ ненавистнаго намъ самодержавія. И въ неограниченномъ единовластіи и въ неограниченномъ народовластіи воля только человѣческая, произвольная, случайная, обоготворяется, въ первомъ случаѣ,—воля одного, во второмъ—воля всѣхъ. И нужно ограничить, подчинить Вселенскому Разуму не только волю одного или нѣсколькихъ, но и волю всѣхъ людей, такъ какъ человѣческая воля, ничѣмъ неограниченная, ничему неподчиненная, не можетъ привести къ свободѣ и міровой гармоніи. Судьба міра должна быть подчинена *объективнымъ цѣлямъ*, *матеріальной*, не только формальной *правдѣ*, вытекающей изъ воли сверхчеловѣческой, а не субъективнымъ желаніямъ, безсодержательнымъ въ своемъ самодавленіи и самодовольствѣ, вытекающимъ изъ воли человѣческой, изъ воли одного, многихъ или всѣхъ. Только во вселенскомъ, божественномъ характерѣ воли, правящей міромъ, можетъ быть гарантія, что значеніе личности будутъ абсолютнымъ, ни отъ чего временнаго не зависящимъ, что права ея будутъ неотъемлемы, что свобода ея будетъ поставлена выше пользы человѣческой и случайныхъ желаніи человѣческихъ.

Идея правъ человѣка, свободъ человѣка есть выраженіе вселенской, сверхчеловѣческой, разумной воли, и не даромъ декларація правъ возникла въ Англіи на религіозной почвѣ. Либерализмъ въ чистомъ, идеальномъ видѣ заключаетъ въ себѣ правду несомнѣнную, но еще формальную, лишенную реальнаго содержанія и реальныхъ опоръ, и потому въ своемъ стремленіи утвердить абсолютный формализмъ, законничество, ведетъ къ лжи, въ которой тухнетъ искра Божьей правды права.

Царство формальнаго права, царство *закона*, какъ высшаго въ мірѣ, не только виситъ въ воздухѣ, разъединенное съ живыми

нѣдрами земли, но и въ «отвлеченномъ» своемъ видѣ превращается въ что-то злое, безчеловѣчное и безбожное. Право, имѣющее источникъ сверхчеловѣческій, на пути отвлеченнаго, формальнаго «законничества» роковымъ образомъ подчиняется государству, имѣющему источникъ человѣческій, измѣнчивую волю людскую, и шумная суета человѣческихъ интересовъ заглушаетъ высшій голосъ, возвѣствившій свободу человѣка. Формальная правда права (объективной идеи) лишь въ соединеніи съ реальной правдой любви можетъ противостоять неограниченной власти государства, неограниченной человѣческой волѣ, возомнившей себя суверенной.

Соціалъ-демократія внесла большія усовершенствованія въ формулу народовластія, она детализировала и конкретизировала понятіе «народъ». Для соціалъ-демократіи истинный народъ есть пролетаріатъ, и совершенное народовластіе есть пролетаровластіе. Но полное торжество пролетаріата уничтожаетъ классы, и побѣдившій пролетаріатъ превращается въ единое человѣчество. Обоготвореніе пролетаріата, столь характерное для «идеи четвертаго сословія», есть обоготвореніе грядущаго человѣчества, признаніе суверенности его человѣческой воли и отрицаніе всѣхъ сверхчеловѣческихъ цѣнностей, отрицаніе воли Вселенскаго Разума. Черезъ совершенное народовластіе — пролетаровластіе судьба міра будетъ окончательно вручена человѣческой волѣ, человѣческой субъективности, человѣческимъ желаніямъ, изъ которыхъ путемъ ариѳметическихъ комбинацій будутъ выводить волю сувереннаго народа-человѣчества. Восторжествуетъ ли свобода, будетъ ли укрѣплено безусловное значеніе личности, будутъ ли признаны ея неотъемлемыя права? Достигается ли совершенное выраженіе *народной воли*? Въ неограниченномъ, ничему высшему неподчиненномъ народовластіи погашается, какъ личность, такъ и народъ, не достигается ни правда личности, ни правда соборности. Все цѣнное будетъ зависѣть отъ субъективныхъ желаній людей и все должно подчиниться ихъ механической суммѣ. Въ этой механической суммѣ, — новомъ Левіаѳанѣ, не откроется ни образъ личности, ни образъ народа.

Соціалъ-демократія разъѣдается однимъ противорѣчіемъ, очень опаснымъ для развитія демократіи и очень для насъ поучительнымъ. Она провозглашаетъ принципъ народной воли, клянется всеобщимъ равнымъ и т. д. избирательнымъ правомъ, въ народовластіи видитъ свой политическій идеалъ, но не всякой, хотя бы и формально-совершенной, народной волѣ она подчинится. Соціалъ-демократія будетъ бойкотировать самое совершенное представительство народ-

ной воли, если воля эта не будетъ обладать пролетарско-соціалистическимъ качествомъ, если не сдѣлаетъ предметомъ своего устремленія торжество «идеи четвертаго сословія». Такъ сказывается у соціалъ-демократовъ жажда преодолѣть формализмъ, перейти къ содержанію народной воли, къ объектамъ ея. Но ужасъ въ томъ, что содержаніе соціалъ-демократической религіи оказывается навѣки закрѣпленнымъ формализмомъ — обоготвореніемъ воли грядущаго человѣчества, ничего высшаго не полюбившей, объективная «идея» этой религіи — безсодержательна. Соціалъ-демократы должны подчиниться народной волѣ, такъ какъ они не вѣдаютъ ничего большаго, высшаго, чѣмъ народовластіе.

Нужно преодолѣть безсодержательность народной воли, формализмъ народной власти. Пора признать, что сущность дѣла не въ волѣ народа, а *въ объектахъ этой воли, въ предметахъ, на которые она направлена, въ цѣляхъ народной воли. Содержательна только воля цѣлестремительная, направленная на то, что выше и больше ея, воля же, направленная на себя, замкнутая въ своей человѣческой ограниченности, утверждающая лишь себя — безсодержательна и пуста, ведетъ къ небытію.* Обоготворившее себя человѣчество, поклонившееся своему человѣческому благу, есть ничто, небытіе. Воля человѣческая только тогда безконечно содержательна и полна, если она имѣетъ своей объективной цѣлью міровое всеединство, полноту и гармонію вселенской жизни, когда она прозрѣла Бога въ себѣ и надъ собой и возжелала Его. Въ исторіи міра человѣческая воля шла къ бытію, когда наполнялась объективными идеями и цѣнностями, устремлялась къ предметамъ надчеловѣческимъ, къ смыслу всемірному, и шла къ небытію, когда обоготворяла себя, не устремлялась ни къ чему большему, чѣмъ человѣческое, не жаждала всеединства, отворачивалась отъ Единаго. И во имя *личности*, ея содержанія и свободы необходимо отказаться отъ самодовольнаго обожествленія человѣческой воли личности, отъ суверѣннаго человѣковластія и отдаться боговластію, навѣки утверждающему самую идею личности, абсолютно устанавливающему цѣнность ея свободной совѣсти, ея свободнаго слова, ея свободнаго самоопредѣленія.

Но что такое народъ? Жадно хотятъ найти истинное представительство его воли и не знаютъ, гдѣ та реальность, которую народомъ называютъ. Народъ не классъ, не сословіе. Народа нѣтъ и быть не можетъ въ ариѳметическомъ сложеніи индивидуальныхъ людскихъ воль, въ механическомъ комбинированіи. Народъ, какъ

реальность, есть нѣкоторый мистическій организмъ, есть соборное единство съ однимъ объектомъ органической воли, съ одной любовью. Мистическій организмъ народный трудно найти въ критическія, раздробленныя эпохи исторіи, и подмѣняется въ нихъ органическая воля народа, органическая любовь народа ариѳметикой, механикой количествъ. Народовластіе со всѣми его представительными учрежденіями и есть подмѣна органической народной воли, по роковой необходимости совершаемая въ безрелигіозную, критическую эпоху. Подлинная народная воля, воля мистическаго организма всегда имѣетъ содержаніе, всегда имѣетъ цѣнные объекты и только потому она соборна, что выражаетъ не количество человѣческихъ воль, а новое качество воли сверхчеловѣческой, что она возжелала всеединства, свободной міровой гармоніи, что въ ней дано тождество субъективнаго желанія съ объективной идеей, объективной правдой. Въ этомъ смыслѣ подлинная воля народная есть воля Божья, есть воля не человѣчески-случайная, а сверхчеловѣчески-разумная. Передъ волей народной должна пасть всякая власть человѣческая. Гдѣ же искать воплощенья этой воли народной — воли Божьей?

Совершенное, объективное ея воплощенье возможно только въ религіозной соборности, въ соединеніи людей во имя Божье, въ Церкви. Только въ Церкви, а не въ государствѣ, воля народная находитъ себѣ адэкватное выраженіе и сливается съ боговластіемъ, человѣчество становится Богочеловѣчествомъ. О Церкви, объ истинной религіозной соборности мы не смѣемъ говорить самоувѣренно и самонадѣянно, мы слишкомъ мало еще знаемъ, только ищемъ и предчувствуемъ. Но знаемъ уже, что должны избрать этотъ путь. Знаемъ, что нужно подчинять человѣческую волю объективнымъ цѣнностямъ и идеямъ, сливать субъективность желаній съ міровой правдой, ограничивать народовластіе безусловнымъ значеніемъ человѣческаго лица и его свободы. Должна загораться человѣческая воля любовью и благоговѣніемъ къ святымъ вещамъ, долженъ центръ тяжести перемѣщаться съ воли человѣчески-случайной, безсодержательно-самодовлѣющей на волю абсолютную, безмѣрно содержательную, освобождающую вселенную и формализмъ долженъ преодолѣваться реализмомъ. Декларація правъ человѣка и гражданина была уже изъявленіемъ не человѣческой воли, а божеской, и потому только права человѣка пріобрѣтаютъ абсолютное значеніе. Въ этомъ—недоговоренная правда ученій объ естественномъ правѣ Нужно дальше итти по пути изъявленія въ мірѣ воли сверхчело-

вѣческой, укрѣплять и освѣщать эти стороны мірового освободительнаго движенія.

Въ нашей — увы! — покойной Государственной Думѣ, конечно, нельзя было искать совершенной народной воли и не потому только, что она созвана была не на основѣ всеобщаго и пр. избирательнаго права. Нѣтъ истиннаго представительства народной воли, потому что нѣтъ соборности, единства сверхчеловѣческаго, потому что народа самого какъ бы нѣтъ видимо. Народъ не есть комбинація соціальныхъ группъ, не есть сумма индивидуумовъ, народъ—объективный духъ, организмъ сверхчеловѣческій, отражавшійся и въ русской литературѣ и въ національномъ творчествѣ.

Народъ—неразгаданная тайна и мы жаждемъ къ ней пріобщиться. И только частицы, осколки народной воли, хотя и не соборной, а лишь собираемой, раздробленной, сказались въ нашей Думѣ, сказалось въ ней народное негодованіе противъ правительства, терзавшаго народъ, шелъ народный судъ надъ старымъ режимомъ, чувствовалась народная жажда свободы и правды земной. Подземными ходами пробиралась въ Думу народная воля—воля Божья и въ слабыхъ голосахъ народныхъ представителей передавалась вибрація разъединенныхъ частицъ этой воли, пока еще механически скрѣпленной не любовью къ новому добру, а ненавистью къ старому злу. Дума, какъ и всякій парламентъ, отражала волю народную въ эпоху раздробленія и разъединенія и потому она была зломъ наименьшимъ, такъ какъ для добра наибольшаго долженъ произойти переворотъ характера религіознаго, а не политическаго.

Путь Россіи двоится, видится борьба двухъ началъ: человѣковластія и боговластія, человѣкопоклоненія и богопоклоненія. Мы можемъ служить лишь тому пути, на которомъ Россія, освободившись отъ единовластія человѣческаго, не попадетъ въ новое рабство къ неограниченному человѣковластію, хотя бы оно называлось народовластіемъ, на которомъ мистическій народный организмъ,—единство сверхчеловѣческое, будетъ опредѣлять наше историческое бытіе, объективныя идеи и цѣнности будутъ побѣждать ограниченность всѣхъ человѣческихъ страстей, пустоту желаній. Въ категоріяхъ чисто политическихъ мы тѣмъ отрицаемъ суверенность государственности, выражающей какую бы то ни было человѣческую волю, и утверждаемъ суверенность права, выражающаго волю сверхчеловѣческую. Только въ личности и въ народѣ, какъ религіозной соборности, можно открыть отблескъ Божества, а не въ механикѣ государственной, хотя бы основанной на народовластіи

или пролетаровластія. Мы отрицаемъ *формальную* политику, которая говоритъ лишь о *средствахъ* жизни, во имя политики *матеріальной*, мистически-реальной, которая заговоритъ о *цѣляхъ* жизни, свяжетъ себя со *смысломъ* жизни.

Правда освободительнаго движенія раскрѣпощаетъ личную волю, отрицаетъ гнетущую зависимость и власть другихъ, чужихъ человѣческихъ воль, разрываетъ насильственную и неправедную связанность атомизированныхъ частицъ міра. Но да не свернетъ она на путь новаго закрѣпощенія личности какой бы то ни было человѣческой волѣ, новой насильственной, механической связанности. *Объективная, вселенская правда должна пройти черезъ мистическій актъ свободнаго избранія ея личностью* и этотъ актъ свободы долженъ имѣть свое политическое отраженье. Освобождающаяся личная воля пожелаетъ, полюбитъ міровое всеединство, божественную гармонію, какъ свою абсолютную свободу и полноту.

Разумъ и здравый смыслъ

(*Послѣсловіе*)

Интересно вникнуть въ психологію критиковъ новыхъ религіозно-философскихъ и религіозно-общественныхъ теченій, враговъ мистическихъ исканій. Вѣдь нельзя не признать, что всѣми этими критиками, самыми, казалось бы, разнообразными, не было сказано ни одного слова *по существу*, не было сдѣлано ни одной попытки войти вглубь вопросовъ, опровергнуть наши основные принципы и обосновать свои.

Критики свято, дѣтски-наивно убѣждены, что гдѣ-то, когда-то и кѣмъ-то разъ навсегда была доказана, *доказана* (!), нелѣпость и призрачность всякой религіи, мистики, метафизики и пр. пр. и разъ навсегда укрѣплена твердыня здравой позитивности. Умоляю васъ, господа, въ интересахъ внѣ насъ лежащей, объективной истины хоть разъ признаться, кѣмъ именно, когда и гдѣ все это было доказано и опровергнуто? Что даетъ вамъ право считать ваши посылки, исходные принципы несомнѣнными, не нуждающимися уже въ оправданіи и развитіи, а наши посылки, наши исходные принципы завѣдомо безумными и навѣки уже отвергнутыми? Вѣдь мы слишкомъ хорошо знаемъ, что ваша единственная твердыня это—здравый смыслъ и единственное ваше доказательство—фанатическая вѣра въ самодержавность, окончательность и божественность здраваго смысла. И я зову васъ во имя *разума* и тысячелѣтнихъ его традицій къ провѣркѣ компетенцій здраваго смысла, къ критическому отверженію его непомѣрныхъ и наглыхъ притязаній. Вы смѣшали, господа, разумъ, большой, объективный разумъ съ здравымъ смысломъ, малымъ, субъективнымъ разсудкомъ, человѣческимъ бѣсенкомъ, и потому такъ самодовольны, такъ ни въ чемъ не сомнѣваетесь, такъ призираете все для васъ непонятное. Разумъ имѣетъ свое священное писаніе, свои великія книги и великія имена. Но гдѣ священное писаніе здраваго смысла, гдѣ великія книги, укрѣпившія эту твер-

дыню, гдѣ геній здраваго смысла? Вы всегда дѣлаете видъ, что за вами стоитъ священное писаніе, что титаны вынесли васъ на своихъ плечамъ, и потому считаете себя свободными отъ всякаго обоснованія и опроверженія по существу. Но за вами стоитъ только одна сила — гипнозъ обыденности, безсмысленной фактичности, сгустокъ повседневныхъ, мелкихъ впечатлѣній, здравость, которая разглядѣла то, что поближе, понавязчивѣе, и поражена увидѣннымъ, но слѣпа къ тому, что дальше и глубже.

Вы считаете себя скептиками и потому отвергаете всѣ божественныя вещи, все, что относите къ мірамъ инымъ. Но будьте же скептиками до конца, скептиками послѣдовательными и честными, не довѣряйтесь такъ слѣпо всѣмъ здравосмысленнымъ вещамъ, всему, что вы относите къ земной эмпирикѣ. Вамъ незнакомъ тотъ послѣдовательный, смѣлый скепсисъ, который есть слуга разума и подвергаетъ равно сомнѣнію все земное, какъ и небесное, матерію, какъ и Бога, реальность палки, которой васъ ударили по головѣ, какъ и реальность безсмертной души. Я могу усумниться въ реальности Бога и безсмертія и даже долженъ былъ пройти черезъ эти сомнѣнія, но я также усумнился въ реальности міра матеріальнаго, въ реальности міровой необходимости и закономѣрности, въ реальности человѣческаго благополучія, въ реальности человѣческаго прогресса, служить которому вы меня призываете. Для радикализма моего сомнѣнія міръ посюсторонній не имѣетъ никакихъ преимуществъ передъ міромъ потустороннимъ. Вы же абсолютно вѣрите во все позитивное, на вѣрѣ этой строите свою жизнь, и абсолютно сомнѣваетесь во всемъ мистическомъ и даже не сомнѣваетесь, а опять таки вѣрите, что все это призракъ и нелѣпость. Почему, кто далъ вамъ это право, на текстахъ какого писанія вы основываете такое распредѣленіе вѣры и сомнѣнія? Вы можете апеллировать только къ здравому смыслу, но за этимъ здравымъ смысломъ скрывается вашъ умопостигаемый характеръ, ваше *желаніе* вѣрить во все позитивное, земное, эмпирически-раціональное, и ваше *желаніе* отвергнуть все мистическое, небесное, потустороннее. Въ этомъ характерѣ вашей воли нѣтъ ничего объективнаго и ничег обязательнаго, и здравый смыслъ, мелкая раціональность ваша есть лишь очень субъективное состояніе вашего сердца, не болѣе того.

Я знаю, что у васъ принято говорить, будто позитивная наука опровергла религію, мистику, метафизику и пр., признала ихъ суевѣріемъ и пережиткомъ временъ первобытныхъ, будто

наука навѣки укрѣпила торжество здраваго смысла, будто раціональность, разсудочность—ея завѣтъ. Побоитесь не скажу Бога. Бога вы и такъ боитесь, именно боитесь, побойтесь науки и разума. Позвольте узнать, какая именно наука опровергла вѣрованія религіи, переживанія мистики, знанія метафизики? Астрономія ли это, физика или химія, физіологія или порождающаяся, но все еще не народившаяся соціологія? Ни одна изъ наукъ, изъ позитивныхъ наукъ не занимается этими вопросами и не компетентно рѣшать, есть-ли Богъ, безсмертна-ли душа, возможно-ли чудо и откровеніе. Очевидно рѣчь у васъ идетъ не о позитивной наукѣ, которая не есть вѣдь ваша монополія и которую въ этомъ дѣлѣ слѣдуетъ оставить въ покоѣ, а о позитивной философіи и о вашей позитивной лже-религіозной вѣрѣ. Никакая наука не можетъ доказать, что въ мірѣ невозможно чудо, что Христосъ не воскресъ, что природа Божества не раскрывается въ мистическомъ опытѣ.—все это просто внѣ науки, у науки нѣтъ словъ, которыя выразили бы не только что либо положительное въ этой области, но и хоть что либо отрицательное. Положительная наука можетъ только сказать: по законамъ природы, открываемымъ физикой, химіей физіологіей и прочими дисциплинами, Христосъ не могъ воскреснуть, но въ этомъ она только сходится съ религіей, которая тоже говоритъ, что Христосъ воскресъ не по законамъ природы, а преодолѣвъ необходимость, побѣдивъ законъ тлѣнія, что воскресеніе Его есть таинственный мистическій актъ, къ которому мы пріобщаемся только въ религіозной жизни. Что могутъ подѣлать законы физики и химіи съ тѣмъ, что внѣ ихъ и выше ихъ, что не физическими и не химическими силами порождено? Наука тутъ безсильна и научная физика или химія нисколько отъ этого не страдаютъ, такъ какъ устанавливаютъ закономѣрности лишь въ извѣстныхъ предѣлахъ и при наличности опредѣленныхъ условій. Я бы даже сказалъ, что само понятіе *чуда* можетъ быть философски установлено только тогда, когда установлено понятіе *закона*, закономѣрности, открываемой наукой. Для первобытнаго сознанія все одинаково чудесно, все порождено таинственными силами и потому чуда въ строгомъ смыслѣ нѣтъ. Истинная религія можетъ только выиграть въ своей ясности и строгости отъ развитія науки и не только не боится, но даже нуждается въ свободномъ философствованіи разума.

О, я знаю, господа позитивисты, вы *хотите*, чтобы чудесъ не было, чтобы не было ничего расшатывающаго вашу земную

крѣпость, подкапывающагося подъ ваши позитивныя твердыни, *хотите вѣрить*, что ничего такого нѣтъ, и иногда наивно вѣрите, что все, дастъ Богъ, обойдется. И чудесъ нѣтъ, потому что не захотѣли чуда, только потому [1]).

Я подслушалъ, какъ вы молились тайно и подпольно: Господи, сдѣлай такъ, чтобы Тебя не было, сдѣлай, чтобы чудесъ не было, чтобы все было по закону, иначе все погибло, все провалится, всѣ наши земные разсчеты суетны и ни къ чему. Психологія этой парадоксальной молитвы близка вѣрующимъ позитивистамъ, это ихъ подпольное переживаніе. Вы хотите вѣрить въ одно только чудо, въ чудо закономѣрности природы, въ малый разумъ земли, съ нимъ связываете свои упованія устроить землю на благо себѣ и сердце ваше полно отвращенья и ненависти ко всѣмъ помѣхамъ на пути вашемъ. Ваша позитивная философія здраваго смысла и позитивная лже-религія никогда и нигдѣ не была обоснована, кромѣ какъ въ пожеланьяхъ вашего сердца. Вы хотите и вѣрите, совсѣмъ подобно намъ грѣшнымъ, а на чьей сторонѣ объективный разумъ, разумъ, а не здравый смыслъ—это еще посмотримъ и поспоримъ, если измѣнятся пріемы вашей критики. Пора признать, что въ своихъ исходныхъ точкахъ вы не имѣте никакихъ преимуществъ передъ нами и столь же нуждаетесь въ оправданіи, обосновании и развитіи своихъ вѣрованій, какъ и мы.

Вы не должны предъявлять намъ невозможныхъ требованій, несоотвѣтствующихъ тому, что вы предъявляете представителямъ всѣхъ другихъ, болѣе по вашему «здравосмысленныхъ» направленій. Если какой нибудь писатель, напримѣръ позитивистъ, марксистъ или изъ направленія «Русскаго Богатства», оказывается умнымъ, талантливымъ, образованнымъ и искреннимъ, то это считается достаточнымъ и всѣ его за эти качества хвалятъ,—но писатель направленія мистическаго, религіозно-метафизическаго долженъ быть минимумъ геній и святой, иначе ему не придадутъ никакого значенія и не признаютъ за нимъ даже права защищать свои идеи. Если писатель «позитивнаго» направленія пишетъ статью на опредѣленную тему, то никто не требуетъ отъ него, чтобы въ статьѣ этой онъ обосновалъ и развилъ всѣ свои основные принципы, статью подвергаютъ частной критикѣ, а о голословности и нелѣпости такихъ посылокъ, какъ напр. чисто эмпири-

---

[1]) Въ эпоху критическую, аналитическую, отвлеченно-рационалистическую прекратились чудеса въ исторіи, чудеса же индивидуальные, для міра незримые, были всегда и есть.

ческое происхожденіе всего познанія или признаніе человѣческаго благополучія и счастья конечной цѣлью жизни, никто не станетъ спорить и прекословить. Если же писатель «мистическаго» направленія пишетъ статью на опредѣленную тему, то этой статьи даже и критиковать не будутъ и всѣ обрушатся на него за то, что его исходные принципы въ статьѣ не обоснованы и потому голословны и нелѣпы. Если писатель «позитивнаго» направленія написалъ литературное произведеніе, то его и будутъ критиковать, какъ литературное произведеніе. Но пусть писатель «мистическаго» направленія напишетъ какое нибудь литературное произведеніе и всѣ станутъ нападать на него и будутъ предъявлять требованія, невыполнимыя въ предѣлахъ литературы, будутъ кричать, что религія для него литература, воспользуются случаемъ, чтобы обнаружить свое моральное самодовольство. Вамъ кажутся испошлившимися, истасканными всѣ наши слова: Богъ, абсолютное, вѣчность, любовь и пр., но знаете-ли вы сами такія слова, которыя не испошлились и не истаскались? Неужели свѣжѣе слова: благо человѣчества, прогрессъ, «свобода, равенство и братство», или «жаргонъ соціалъ-демократическій?» Увы! всѣ слова износились, истрепались и есть одно только спасеніе: полюбить вѣчный смыслъ, скрытый за условными знаками, больше и сильнѣе и любовью этой преодолѣть отвращеніе къ испошлившимся звукамъ словъ.

Почему такое несоотвѣтствіе требованій, такая несправедливость? Это психологически понятно. Господствующее, «интеллигентнымъ» массамъ присущее состояніе сознанія таково, что всякое «мистическое» направленіе считается a priori, завѣдомо безумнымъ, нелѣпымъ, вздорнымъ, а направленіе «позитивное» представляется истиной самоочевидной для всякаго здравомыслящаго человѣка. Защищать завѣдомое безуміе и нелѣпость можно еще позволить генію или святому: глубина и искренность должны особенно провѣряться, морально-сыскная часть должна быть особенно хорошо поставлена относительно такихъ людей. Предполагается, что «позитивистъ» имѣетъ естественное право на существованіе, коренящееся въ завѣдомой здравости его идей. «Мистикъ» же долженъ доказать свое право на существованіе, долженъ завоевать его какими-то нечеловѣческими усиліями. За «мистикомъ» просто отрицается естественное право и обязанность защищать то, что онъ считаетъ истиной, онъ на особомъ подозрѣніи, искренность его ежесекундно провѣряется, чего не дѣлаютъ относительно напр. марксиста (тоже въ своемъ родѣ «мистика»). «Мистикъ» какъ бы

парія въ современномъ обществѣ. Такова справедливость въ царствѣ здраваго смысла, такъ обидчивы и мелочны тамъ критики, такъ легко принимаютъ все на свой счетъ. Господа здравомысленные позитивисты, всѣми своими пріемами вы сами признаете, что ваши идеи посредственны и банальны, что для нихъ не требуется особыхъ даровъ свыше. А вѣдь въ сущности мы скромнѣе васъ, мы не мнимъ себя богами, подобно «позитивистамъ», обоготворившимъ человѣковъ, не собираемся создать бога подъ названіемъ грядущаго счастливаго человѣчества, совершеннаго человѣческаго общества и пр., не выдаемъ сухую фантазію послѣдняго раціоналистическаго вѣка за абсолютную истину. Мы хотимъ соединиться съ вѣчносущимъ Богомъ, хотимъ продолжить тысячелѣтнее дѣло Его раскрытія. Страннымъ образомъ соединились въ царствѣ здраваго смысла прогрессисты и радикалы съ реакціонерами и консерваторами, государственниками и церковниками, съ этой зоологической разновидностью, вѣрящей лишь въ здравость насильственнаго земного устройства, лишь въ палку, которая больно бьетъ, и безстыдно прикрывающей мертвыми quasi—религіозными формулами свое абсолютное невѣріе въ мощь таинственнаго и потусторонняго. Средній типъ нашего консерватора, здраво подчиняющагося церковному авторитету, также боится мистики и ненавидитъ ее, какъ и средній типъ радикала, оба—рабы здраваго смысла.

Я сказалъ уже, что вы безнадежно смѣшали разумъ со здравымъ смысломъ и на этомъ воздвигли свое зданіе ограниченнаго раціонализма. Вы не знаете исторіи человѣческаго сознанія, забыли исторію философіи и религіи, ничтожныя десятилѣтія заслонили отъ васъ столѣтія и тысячелѣтія человѣческой мысли, великія усилія постигнуть смыслъ мірозданья. Если вы хотите знать, что такое разумъ, въ чемъ его титаническая работа и завѣщанные намъ плоды, обратитесь къ Платону и нео-платоникамъ, къ Оригену и христіанскимъ гностикамъ, къ Спинозѣ и Лейбницу, къ Гегелю и Шеллингу, наконецъ къ русской философіи съ Вл. Соловьевымъ во главѣ, которой никто изъ васъ не знаетъ и которой каждый изъ насъ долженъ былъ бы гордиться [1]). Съ благоговѣніемъ вникайте въ исторію разума и постыдный гипнозъ здраваго смысла разсѣется, настанетъ конецъ преклоненію передъ разсудкомъ, поймете разницу между большимъ, сверхъ-человѣческимъ

[1]) Только что вышедшая замѣчательная книга Н. Лосскаго „Объ интуитивномъ познаніи“ еще разъ подтверждаетъ, что русская философія оригинальна и полна творческихъ задатковъ.

разумомъ и разумомъ малымъ, только человѣческимъ. Исторія философіи не есть случайная исторія человѣческихъ заблужденій и фикцій, а полное смысла, постепенное откровеніе абсолютнаго разума, подобно тому какъ исторія религіи была откровеніемъ на разныхъ стадіяхъ того же въ мистической чувственности: ряды эти сплетаются и сливаются въ идеѣ Логоса, въ религіозномъ гнозисѣ. Ученіе о Троичности Божества признается раціоналистами, героями здраваго смысла, безуміемъ и нелѣпостью, но истина эта была откровеніемъ разума у великихъ философовъ, зарождалась уже въ греческой философіи, развивалась у крупнѣйшихъ мистиковъ и нашла себѣ выраженіе у Гегеля, Шеллинга, Вл. Соловьева. Эвклидову уму, малому человѣческому разуму слишкомъ многія истины кажутся непонятными и потому нелѣпыми и не въ этой-ли ограниченности раціонализма корень всѣхъ недоразумѣній богоборчества! [1]). Почему предвзято думаютъ, что Миллю или Спенсеру нужно вѣрить больше, чѣмъ Гегелю или Шеллингу? Кто доказалъ, что разумъ говорилъ устами первыхъ, а безуміе устами вторыхъ? Почему разумъ Вл. Соловьева, менѣе авторитетенъ, чѣмъ разумъ Н. Михайловскаго, неужели у Чичерина меньше разума, чѣмъ у Бельтова? И не ссылайтесь на Канта, котораго нѣкоторые изъ васъ уважаютъ, —старикъ презиралъ вашъ здравый смыслъ и идеи разума были для него сверхъ-человѣческими. Власть неразумныхъ традиціонныхъ чувствъ и вѣрованій заставляетъ васъ отдать предпочтеніе Миллю или Бельтову, раздувать Авенаріуса, дѣтское невѣдѣніе внушаетъ вамъ уваженіе къ quasi—разумности позитивнаго духа. Вѣдь позитивисты и матеріалисты не признаютъ разума, отрицаютъ его величіе и могущество, даже незыблемость логики, которой они такъ гордятся, не можетъ быть ими защищаема. Они хвастаютъ своимъ «опытомъ», единственнымъ своимъ пристанищемъ, но и опытъ ихъ ограниченно-условенъ, опытъ слишкомъ раціоналенъ, подобно тому какъ разумъ ихъ слишкомъ эмпириченъ. Мистики всѣхъ временъ черпали свои прозрѣнія изъ опыта, но опыта полнаго и глубокаго, живого, первичнаго, сближающаго съ самыми нѣдрами бытія, а не производнаго и раціонализированнаго. На сторонѣ мистической философіи и преимущества разума и преимущества опыта. И нѣтъ противоположности между разумомъ и опытомъ, такъ какъ разумъ не есть начало

[1]) Ив. Карамазовъ свой Эвклидовъ умъ,—здравый смыслъ, противопоставилъ Богу, Міровому Разуму.

«отвлеченное», отсѣченная часть, не есть интелектуализмъ и раціонализмъ, а центральная, свѣтящаяся точка полнаго, цѣльнаго организма; разумъ органиченъ и неотдѣлимъ отъ того, что въ психологіи называютъ волей и чувствомъ. Всѣ психологическія теоріи, выводящія душевную жизнь изъ ощущеній, интелектуалистическія и волюнтаристическія, одинаково остаются на поверхности, такъ какъ не углубляются до того первоисточника, въ которомъ органически слиты элементы чувственные, волевые и интелектуальные и гдѣ царитъ большой разумъ. Первооснова и сущность души не можетъ быть характеризована, какъ «отвлеченно» ощущающая, чувствующая, волящая или познающая. Даже самое значительное психологическое направленіе — волюнтаризмъ беретъ отвлеченно начало волевое, тогда какъ воля въ первооснов̌ѣ неотдѣлима отъ разума. Метафизика волюнтаризма связана съ пессимистическимъ ирраціонализмомъ Шопенгауэра. Истина же не въ раціонализмѣ и не въ ирраціонализмѣ, а въ *сверхъ-раціонализмѣ*. Разумъ сверхраціоналенъ и міровая воля въ немъ не слѣпа, а зряча и цѣлесообразна. Разумъ—не человѣческій интелектъ, а сверхъ-человѣческій организмъ, и разумное познаніе есть самопознаніе Божества, къ которому пріобщаемся и мы въ интуитивно-мистическомъ познавательномъ актѣ. Потому только возможно метафизическое и религіозное знаніе, что разумъ въ насъ не индивидуальный и не человѣческій, что идеи разума божественныя и сверхъ-человѣческія, что въ разумѣ субъектъ и объектъ слиты, что разумъ познающій тождественъ съ познаваемымъ разумомъ міра, что Логосъ разбиваетъ ограниченность человѣческой логики. Считаютъ побѣдоноснымъ тотъ аргументъ позитивизма и критицизма, что человѣку, какъ существу относительному, не дано познать абсолютное, но разумъ познаетъ абсолютное, потому что самъ абсолютенъ. Раскрывающійся въ человѣкѣ разумъ не примѣняетъ къ абсолютному бытію раціональныхъ категорій и вѣрныхъ лишь для относительнаго бытія логическихъ законовъ тождества, противорѣчія и др., такъ какъ интимно связанъ съ Разумомъ, раскрывающимся въ мірѣ. Быть можетъ логическіе законы, которые держатъ насъ тискахъ—это лишь болѣзнь бытія, дефектъ самаго бытія, какъ бы результатъ грѣхопаденія. Недоразумѣніе эмпирическаго міра есть заболѣваніе бытія и эту коросту, покрывшую лицо міра, наука вполнѣ реально познаетъ. Но не въ болѣзни (явленіе матеріи) сущность лица и кромѣ патологіи (науки) есть еще физіологія (метафизика и религія), которая познаетъ здоровое тѣло міра. Разсудку мы проти-

вопоставляемъ разумъ, эмпирикѣ — опытъ въ его мистической полнотѣ.

Религія для насъ не на внѣшнемъ авторитетѣ покоится, не на насильственной фактической дѣйствительности. Религія—свободное откровеніе разума во мнѣ. Сверхъ-раціональныя истины религіи это истины разума, которыя могутъ быть философски обосновываемы и защищаемы [1]). Религія—продуктъ мистическаго опыта, осмысленнаго разумомъ, это мистика, въ которой засвѣтился Логосъ. Говорятъ: Евангеліе—историческая книга, Христосъ—историческій фактъ. Я никогда мистически не почувствую и разумно не осмыслю, кто былъ Христосъ и что Онъ для меня, если внутренно, въ разумѣ не открылась для меня истина о богосыновствѣ, о Троичности Божества, объ Искупленіи, если эти истины разума не соединились съ моими мистическими переживаніями. Я никогда не могъ понять слѣпого подчиненія авторитету писанія или преданія, авторитету внѣшней, навязанной фактичности. Я могу расшифровать слова Христа и преклониться передъ ними, когда разумъ раскроетъ смыслъ ихъ и мой свободный мистическій опытъ заставитъ почувствовать всю глубину ихъ. Иначе и Христосъ и Евангеліе останутся для меня историческимъ фактомъ, подобнымъ всякому другому. Поклоненіе внѣшнему авторитету какой бы то ни было исторической церкви [2]), традиціонный догматизмъ, отрицающій свободное движеніе и новыя пророчества есть измѣна верховному достоинству Вѣчнаго Разума. Нѣтъ и быть не можетъ другого авторитета въ мірѣ, кромѣ авторитета свободнаго Разума во мнѣ. Но истины разума будутъ отвлеченными и мертвыми, если не соединятся съ живымъ конкретнымъ воплощеніемъ мірового *смысла* въ исторіи.

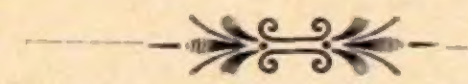
Поклоненіе же здравому смыслу, какъ внѣшней, навязанной фактичности, есть рабство и идолопоклонство. Философское обосно-

[1]) Таковъ былъ взглядъ Іоанна Скота Эригены, очень смѣлый для IX вѣка, ослѣпленнаго авторитетомъ. Мнѣ безконечно близокъ гнозисъ Оригена; мнѣ кажутся родными такіе восточные богословы-философы какъ св. Діонисій Ареопагъ или св. Максимъ Исповѣдникъ.

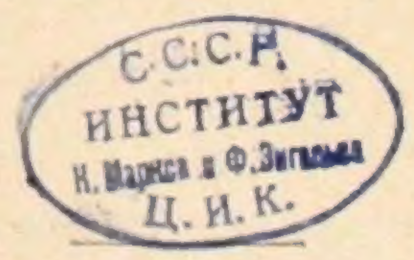
[2]) Само поклоненіе авторитету церкви внутренно противорѣчиво, такъ какъ сущность церкви въ мистическомъ присутствіи св. Духа въ человѣчествѣ, въ свободныхъ дарахъ Его, съ помощью которыхъ свободно идетъ человѣчество къ верховной цѣли. Свое пониманіе церкви я бы лучше всего характеризовалъ словами: *мистическій протестантизмъ*.

ваніе и защита религіи и мистики—важная задача нашей эпохи, и въ защитѣ этой мы должны быть не апологетами, а свободными изслѣдоваделями и искателями. Мои опыты философской публицистики, попытки разсмотрѣть временное sub specie aeternitatis—посильный вкладъ въ философскую защиту религіозно-культурныхъ и религіозно-общественныхъ идей. Насъ винятъ, что въ такое горячее и трудное время мы заняты вѣчностью, интересуемся Богомъ, но это самое странное и самое недопустимое изъ всѣхъ возраженій. Говорите, что вѣчности нѣтъ и Бога нѣтъ, это понятно и это будетъ возраженіе по существу. Но допустите на одну секунду реальность Бога и вы обязаны будете признать, что во всѣ времена о Немъ должно думать и искать путей соединенія съ Нимъ, а особенно въ моментъ бури, землетрясенія и пожара. Да здравствуетъ Разумъ и да скроется здравый смыслъ, царство тьмы, царство трезваго, разсудочнаго безумія!

Бабаки, Харьков. губер.
5 Іюня 1906 г.



ОГЛАВЛЕНІЕ



16) МОГИЛЯНСКІЙ, М. М. **Усталые**, драма въ 3 д. 50 к.

17) МОГИЛЯНСКІЙ, П. М. **Интернаціоналъ**. Очерки рабочаго движенія второй половины XIX в. 15 к.

18) ПОССЕ, К. **Курсъ дифференціальнаго и интегральнаго исчисленій.** 2-е испр. и дополн. изданіе. Часть I. 2 р. 25 к.

19) РЕНАНЪ, ЭРНЕСТЪ. **Жизнь Іисуса.** Переводъ Е. В. Святловскаго безъ всякихъ сокращеній съ 19-го пересм. и дополн. изданія.
Съ портретомъ Ренана, исполненнымъ геліогравюрою. 1 р. 50 к. Отдѣльно портретъ Ренана 20 к., съ перес. 35 к.

20) РЕНАНЪ, ЭРНЕСТЪ. **Апостолы**. Переводъ Е. В. Святловскаго безъ всякихъ сокращеній съ одиннадцатаго изданія. 1 р. 50 к.

21) РОЗАНОВЪ, В. **Легенда о Великомъ Инквизиторѣ.** 3-е изданіе. 1 р. 50 к.

22) " **Около церковныхъ стѣнъ.** Въ двухъ томахъ. Ц. каждому тому 2 р.

23) " **Ослабнувшій фетишъ.** Психологическія основы русской революціи. 20 к.

24) РОЙТМАНЪ, ДМ. **Значеніе математики, какъ науки и какъ общеобразовательнаго предмета.** Что должно составлять содержаніе элементовъ математики? (включая и высшую математику). 50 к.

25) СЕРРЕ, (J.-A.). **Дополненіе къ „Теоріи круговыхъ функцій“.** 50 к.

26) ТВЕРИТИНОВЪ, АЛЕКСѢЙ. **Объ объявленіи приговора Н. Г. Чернышевскому,** о распространеніи его сочиненій на франц. языкѣ въ Западной Европѣ и о многомъ другомъ. Воспоминанія. Съ рисунками художницы Т. Гиппіусъ. 50 к.

27) ТРАЧЕВСКІЙ, А. С. **Учебникъ новой исторіи** (былъ истребленъ цензурою до выхода въ свѣтъ). 1 р. 75 к.

28) ЩАПОВЪ, А. П. **Сочиненія.** Въ трехъ томахъ. Томъ I, съ портретомъ Щапова, исполненнымъ фототипіей, 800 стран. 3 р.—Томъ II, 2 р. 50 к.—Томъ III (печатается) (№ 20 Истор. Отд.).

Печатаются и вскорѣ поступятъ въ продажу:

1) БЕРТРАНЪ, Ж. **Дифференціальное исчисленіе.** 2-й вып.
2) ОБЩЕСТВЕННЫЯ ДВИЖЕНІЯ ВЪ РОССІИ ВЪ XIX в. Томъ II.
3) РЕНАНЪ, ЭРНЕСТЪ. **Антихристъ** (по подпискѣ 1 р. 25 к.).
4) СОМОВЪ, I. **Аналитическая геометрія 2 и 3 измѣреній.** 2-е пересмотрѣнное изданіе.
5) ТРАЧЕВСКІЙ, А. С., проф. **Новая исторія** (была истреблена цензурою до выхода въ свѣтъ).

Выписывающіе изъ Склада за пересылку не платятъ. — Каталогъ высылается за 7-микоп. марку по первому требованію.